

Et buddhistisk kloster i Rikon

En studie av religion blant eksiltibetanere i Sveits



Knut Meisingset Johansen

Masteroppgave i religionshistorie | Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo | våren 2007

Forord

Denne masterstudien ville ikke vært mulig uten hjelp fra flere personer. Jeg ønsker å takke mine informanter i Sveits, både tibetanere og sveitsere, samt munkene i klosteret som lot meg bo hos dem. Ved Tibet-instituttet i Rikon møtte jeg stor hjelpsomhet fra instituttleder¹ Philip Hepp og fra bibliotekar Roswitha Reinhard, både før, under og etter mitt feltarbeid. Jeg vil også takke min veileder professor Per Kværne, som har vært uvurderlig for min skriveprosess, og religionsviter Gunhild Gylland, som tok seg tid til å lese korrektur på teksten. Også Hanna Havnevik ved IKOS har vist interesse og vært behjelpelig for min studie.

Knut Meisingset Johansen
Oslo 15. mai 2007

¹ I Sveits omtales Hepps stilling som *kurator*, men da det på norsk gir misvisende konnotasjoner unnlater jeg å bruke termen, og omtaler Hepp som instituttleder.

DEL I: INNLEDNING	1
1.1 Oversikt	1
1.2 Problemstilling	2
1.3 Oppgavens oppbygging.....	2
1.4 Tidligere forskning	3
DEL II: METODE.....	4
2.1 Rikon	4
2.2 Metodisk tilnærming	4
2.3 Valg av informanter	5
2.4 Analyse – representativitet og forforståelse	8
DEL III: BAKGRUNN – HISTORISK OVERBLIKK OG TEORETISKE PERSPEKTIV...	10
3.1 Klostersvesenet i Tibets historie	10
3.1.1 Innføringen av buddhismen i Tibet	10
3.1.2 Religion og politikk – klostre som maktsentre.....	11
3.1.3 Hvorfor en tibetansk diaspora?	13
3.2 Diasporateori	15
3.2.1 Vestens forestillinger om Tibet	17
3.2.2 Fortidskonstruksjon	18
3.2.3 Resakralisering	20
3.2.4 Synkretisme	21
3.2.5 Etnisk religion	22
3.2.6 Religion i moderne samfunn – Sveits	23
DEL IV: ENDRING 1 – EKSILET.....	24
4.1 En tibetansk diaspora i Sveits.....	24
4.2 Tibet i Sveits – forestillingenes rolle.....	25
4.3 Integrering	27
4.4 Et tibetansk kloster i Sveits	28
4.4.1 Toni Hagen og det første klosterforsøket	28
4.4.2 Rikon: gryter, øl og religiøse behov	30
4.4.3 Det ondes problem: <i>teodiché</i>	33
4.4.4 Buddhismen som forklaring	34
4.4.5 Klosteret i Rikon: bakgrunn og bygging	35
4.4.6 Sakralisering.....	38
4.4.7 Todelt funksjon	39

4.4.8 Kloster	40
4.4.9 Institutt	45
4.4.10 Science meets dharma	46
4.4.11 Tibetanernes bruk av klosteret	48
4.4.12 To begrensninger for bruk av klosteret: tid og sted	50
4.4.13 Ritual i diaspora – <i>Saka Dawa</i> : religiøs helligdag eller patriotisk fest?	52
4.4.14 Noen ord om forskjellen mellom kloster og buddhistsenter	56
4.5 Oppsummering: endringer i eksil	59
DEL V: ENDRING 2 – DEN OPPVOKSENDE GENERASJON	62
5.1 Kulturoverføring	62
5.2 Verein Tibeter Jugend in Europa (VTJE)	67
5.3 Identitet	69
5.4 Endring i buddhismens fokus – <i>nying je</i>	72
5.5 Forestillingenes negative sider	76
5.6 <i>Nying je</i> som videreføring av forestillinger	79
5.7 Dalai Lama som symbol på Tibet	80
5.8 Sekularisering: to hypoteser angående klosteret i fremtiden	84
5.8.1 Vestliges overtaking av klosteret	87
5.8.2 Instituttets betydning i forhold til klosteret	93
DEL VI: AVSLUTNING: KLOSTERET I RIKONS BETYDNING FOR TIBETANERE I SVEITS	95
6.1 Oppsummering	95
6.2 Konklusjon?	97
Vedlegg 1: Intervjuguide for unge tibetanere i Sveits	100
Litteraturliste	101
Sammendrag	109

DEL I: INNLEDNING

1.1 Oversikt

Den kinesiske invasjonen i Tibet i 1950/51 medførte etter hvert opprør mot de nye styresmaktene, og resulterte i 1959/60 i en strøm av tibetanske flyktninger til India og Nepal. De fleste ble værende i India, men også andre land tok imot flyktninger. Av disse var Sveits tidlig ute, og med utgangspunkt i både individuelle og offentlige initiativ åpnet landet grensene for en større gruppe av de tibetanske flyktningene. I dag lever det fremdeles over dobbelt så mange tibetanere i Sveits som i resten av Europa til sammen. De fleste bor i den tysktalende delen av landet.

I integreringsprosessen i Sveits ble det ikke kun lagt vekt på tilfredsstillelse av tibetanernes materielle behov. Betydningen av å videreføre deres rike kultur og tradisjoner ble vektlagt, og da sveitserne innså at overgangen til det nye samfunnet medførte ulike typer vanskeligheter for mange tibetanere, begynte arbeidet med å få realisert et relativt fremmed prosjekt i europeisk sammenheng: innvielsen av et tibetansk kloster.

Klosteret skulle hjelpe flyktningene til å føle seg mer hjemme i den nye tilværelsen. Det skulle være et åndelig sentrum de kunne trekke seg tilbake til, hvor de kunne få råd og støtte fra religiøse eksperter på sitt eget språk. Man håpet videre at dette kunne være en løsning på vanskelighetene i integreringsprosessen. Klosteret sto ferdig utenfor landsbyen Rikon i november 1968.

Denne studien tar sikte på å si noe om det tibetanske klosterets betydning for den tibetanske befolkningen i Sveits. Fokuset vil derfor ligge på lekbefolkningens bruk av institusjonen, fremfor en undersøkelse av munkenes hverdag. Det blir likevel nødvendig å si noe om denne også, for å avdekke endringer eksilet har medført for det tibetanske klostervesenet, og hvordan det påvirker (og blir påvirket av) lekfolkets bruk av klosteret. Jeg vil dele endringene inn i to faser. Den første gjelder selve eksilet, og oppbyggingen av en buddhistisk kultur i et europeisk land. Her vil en sammenligning med det tradisjonelle Tibet være nærliggende. Den andre fasen tar for seg den oppvoksende generasjon tibetanere i Sveits, som er sterkere påvirket av den vestlige kulturen, og som dermed tillater seg et mer kritisk blikk på den tibetanske tradisjonen. Her vil en sammenligning med de første flyktningene i Sveits være nødvendig, samt med andre deler av den tibetanske diaspora. Denne gruppen kan nemlig sies å være gjenstand for to fremmedgjøringer, både fra Tibet som den første generasjonen flyktninger, og fra den tibetanske kulturen. Uttrykt på en annen måte kan det hevdes at de fremmedgjøres både fra Tibet og fra eksilsamfunnets sentrum, India.

Av grunner redegjort for nedenfor (kapittel 2.3) har jeg valgt å fokusere på unge tibetanere i mine intervjuer. Deres forhold til klosteret må analyseres ut fra en endring i buddhismens fokus, noe som også har påvirket deres identifisering som tibetanere. Sammen med den økende vestlige interessen for klosteret påvirker dette klosterets rolle i det tibetanske samfunnet i Sveits, og jeg skal mot slutten av teksten også prøve å tenke noe fremover i tid (kapittel 5.8).

For å forstå tibetanernes forhold til sin egen kultur og historie har jeg valgt å se på de vestlige forestillingene om Tibet de møter i eksil. Tibet har lenge vært gjenstand for en romantisk fantasi der åndelige kvaliteter særlig vektlegges, og jeg forsøker å se hvordan disse forestillingene spiller inn i tibetanernes selvforståelse. Forestillingene var en viktig faktor i europeiske lands beslutning om å ta imot tibetanske flyktninger, og jeg argumenterer for at de fremdeles spiller en rolle både for hvordan tibetanere blir behandlet i Sveits, og i tibetaneres konstruksjon av sin egen historie og etniske identitet. Når jeg diskuterer den oppvoksende generasjons endrede forhold til klosteret vil dette også være et argument, da jeg ønsker å se om deres fokus på å praktisere buddhismen i hverdagen, faktisk kan være et resultat av møtet med de romantiske forestillingene.

1.2 Problemstilling

Min problemstilling er dermed: Hvilken betydning har, i lys av de to endringsprosessene jeg har nevnt, det tibetanske klosteret i Rikon for den tibetanske befolkningen i Sveits? Videre, hvordan spiller buddhismen inn i tibetanernes etniske identitet, og hvordan påvirkes dette av Vestens forestillinger om Tibet?

1.3 Oppgavens oppbygging

Etter det neste kapitlets presentasjon av tidligere forskning på det tibetanske miljøet i Sveits, deles oppgaven i fem deler. I den første (del II) redegjør jeg for mine metodevalg og hvordan feltarbeidet forløp seg. Den neste (del III) tar for seg en oversikt over klostervesenets historie i Tibet, noe som er nødvendig da jeg ønsker å studere klosteret i lys av slike institusjoners rolle i det tradisjonelle Tibet. I tillegg presenterer jeg i denne delen ulike teorier rundt religion i diaspora, da dette er begreper jeg benytter i oppgavens drøftelser. Del IV og V tar for seg de to endringsfasene jeg har studert. Den første gjelder eksilet i Sveits, og bakgrunnen for de tibetanske flyktningenes reise dit. Her vil jeg se på den første tiden, og på byggingen og bruken av klosteret i Rikon. Den andre fasen dreier seg om unge tibetanere i Sveits i dag, og

om deres forståelse av buddhismen. Til sist, i del VI, oppsummerer jeg mitt resonnement og ser hva slags konklusjoner jeg kan trekke.

1.4 Tidligere forskning

Det har tidligere blitt skrevet en del om tibetanerne i Sveits, men ikke alt har vist seg å være av like høy relevans for denne studien. Dette skyldes at flere av studiene ble gjennomført mange år tilbake, samt at de kun sekundært har behandlet det jeg primært er interessert i: religion. Dette gjelder sosiologiske studier som Gyaltzen Gyaltag, *Die Tibetische Familie im Wandel und Spannungsfeld zweier Kulturen* (1990); Martin Brauen og Detlef Kantowsky (red.), *Junge Tibeter in der Schweiz* (1982); og Anna Elisabeth Ott-Marti, *Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz* (1980).

Derimot har jeg hatt større nytte av Ott-Marti, *Tibeter in der Schweiz. Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel* (1971), og historiske presentasjoner av det tibetanske miljøet i Sveits. Dette gjelder Peter Lindegger, *Vierzig Jahre Tibeter in der Schweiz* (2000) og (red.), *Zwanzig Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon* (1988); Jacques Kuhn, *Warum ein tibetisches Kloster in Rikon?* (1996); og Ursula K. Rathgeb (red.), *Vom Dach der Welt – Tibeter in der Schweiz* (1993). Mary Van Dykes artikkel om innvielsesprosessen i Rikon, “Grids and Serpents: A Tibetan Foundation Ritual in Switzerland” (1997), har vært relevant, og det samme gjelder Mirjam Lüpold Ugens studie av munkene i Rikon, *Tibetische Mönche in der Schweiz* (1997). I tillegg har Claes Corlins artikler, selv om hans feltarbeid ligger tretti år tilbake i tid, vært nyttige: ”Chaos, Order and World View: Tibetan Refugees in Switzerland” (1991); “Världsåskådning, identitet och förändring – de tibetanska flyktingarna i Schweiz” (1984); og “The Lama and the Jumbo-Jet. Report on a Tibetan Meditation-group in Switzerland” (1977).

DEL II: METODE

2.1 Rikon

15 kilometer fra Winterthur, i den tysktalende delen av Sveits, ligger den lille landsbyen Rikon. Her bor rundt 600 mennesker. Tar man seg tid til å spasere gjennom gatene vil man legge merke til små tøyestykker i ulike farger, festet til flere av husene. Dette er tibetanske bønneflagg. Fortsetter man fra landsbyen langs en bratt sti gjennom skogen, vil man etter et par kilometer plutselig se mange av disse flaggene, samt en firkantet hvitmalt bygning med enkelte orientalske symboler. Dette er et tibetansk-buddhistisk kloster. Her bor ni munkers med sin abbed², og fungerer – som i Tibet (se kapittel 3.1.2) – som det åndelige sentrumet for tibetanerne nede i landsbyen. Dette gjelder imidlertid ikke kun for de ca. 170 tibetanerne i landsbyen³, men også for alle andre tibetanere i Sveits. I praksis gjelder det i hovedsak de som er bosatt i den nordøstlige delen av landet. I juni 2006 reiste jeg til Rikon.

2.2 Metodisk tilnærming

Da jeg ønsket å forstå hvordan vanlige tibetanere i eksil forholder seg til sin religion, valgte jeg å basere studien på dybdeintervjuer. Også observasjon av tibetanere som oppsøkte klosteret ga meg innblikk i *hvordan* de praktiserer sin religion, men da jeg var mer interessert i *hvorfor* de gjør som de gjør ut i fra sin forståelse av å være tibetanere, ble intervju en mer egnet metode, også fordi observasjon som datainnsamling krever mye mer tid enn jeg hadde til rådighet. Hadde jeg imidlertid hatt mulighet til å være i Rikon over en lengre periode, kunne nok dette ha gitt sikrere resultater, og muligens gitt et enda mer nyansert bilde av miljøet jeg beskriver. Intervjuer ble likevel viktige da jeg ønsket å studere vestlige forestillingers rolle i tibetanernes etniske identitet, og det ble viktig å vite hva de tenker om sin historie og kultur. Dette medfører at et skille mellom deres ideal og faktiske religiøse praksis kan ha blitt fremprovosert, da det ikke er uvanlig at informanter tilpasser sine svar til det de tror forskeren vil høre: "[Å] referere idealet som virkelighet, eller fortelle 'sannheter' som de tar med 'en klype salt', men som vi tar bokstavelig" (Nielsen 1996: 144, 145). Geoff Childs bekrefter dette fra studier av tibetanere, og konkluderer: "[R]eliable answers do not necessarily lead to valid conclusions" (2005: 9). Dette er særlig relevant i forhold til nettopp

² Da jeg var i Rikon i juni 2006 bodde kun syv munkers pluss abbeden i klosteret, men to munkers til var ventet fra India, se kapittel 4.4.10.

³ Intervju med Jacques Kuhn 19.06.06. I følge Lindegger bodde det i 1999 184 tibetanere i Rikon og landsbyene i nærheten (2000: 57).

Vestens forestillinger om Tibet, da mine informanter fortalte at folk ofte stiller spesielle forventninger til dem, som igjen kan påvirke deres holdninger og atferd.

2.3 Valg av informanter

Mitt første møte med ”det tibetanske” i Sveits var i Winterthur, en by med flere Tibet-relaterte butikker og restauranter. Jeg ønsket å komme i kontakt med tibetanere, og banket på et av husene som var prydet med bønneflagg på utsiden. Her bodde imidlertid ingen tibetanere, men jeg fikk et møte med en annen måte tibetansk kultur har slått rot i Vesten: anvendelsen av tibetanske effekter blant alternativ ungdom. Dette var et *Wohngemeinschaft* i tre etasjer preget av marihuanalukt, tepper og planter, der beboerne satt på gulvet og drakk vin søndag formiddag. Språket til disse ungdommene liknet Frank J. Koroms student som forklarer hvorfor hun har en tibetansk *dorje*⁴ hengende rundt halsen: ”[A]n ancient Buddhist object of power that draws in healing forces. When I wear it, it keeps me healthy and happy” (1997: 73). Her fikk jeg den første bekreftelsen på hvordan sveitsere kan tenke rundt tibetanere, da ungdommene beskrev Alpene som ”Himalaya-miniatyr”, et sted der det bor mange tibetanere grunnet deres ”fjellnatur”. Likevel tviler jeg på at disse personenes synspunkter kan være representative for sveitsere generelt, da de nok tilhører et alternativt sjikt av befolkningen, som er mer påvirket av nyreligiøse tanker og dermed også teosofisk pregede forestillinger om Tibet. Eksempelvis var en person svært opptatt av et ”syretreff” han hadde deltatt på i Basel, der en kunstner hadde malt et psykedelisk bilde av Dalai Lamas *cakraer* under LSD-rus⁵. Det kunne vært interessant å studere nærmere slike grupperingers forhold til Tibet og buddhismen, da de viser hvor ensidig bildet av Tibet kan være, men etter dette møtet bestemte jeg meg for å holde meg til planen om å intervju tibetanere. Ungdommene kunne imidlertid fortelle at alle sveitsere på en eller annen måte kjenner minst én tibetaner, og at det ikke burde være noe problem å komme i kontakt med dem. Her hadde de rett. Dagen etter reiste jeg til Rikon.

Før jeg reiste til Sveits hadde jeg allerede avtaler både med klosteret i Rikon og med presidenten i Tibeter Gemeinschaft in der Schweiz und Liechtenstein (fra nå av TGSL), som skulle hjelpe meg å skaffe informanter. Dette gjorde at jeg kom raskt i gang med datainnsamlingen, men det må understrekes at det å komme i kontakt med tibetanere var enklere enn jeg hadde forventet. Manglet jeg et avtalt intervju neste dag var sjansen stor for at jeg tilfeldig traff en tibetaner som var interessert i å hjelpe meg. Intervjuene med de unge tibetanerne ble avtalt på forhånd per telefon, og da jeg gikk gjennom den tibetanske

⁴ Et tibetansk septer som brukes i tantriske ritualer.

⁵ Koblingen mellom tibetansk religion og LSD er ikke ny. Se Lopez 1998: 71-76 for en behandling av Timothy Leary, Ralph Metzner og Richard Alperis LSD-manual basert på ”den tibetanske dødeboen”.

ungdomsforeningen (Verein Tibeter Jugend Europa, se kapittel 5.2) var det enkelt å skaffe nye informanter. Samtlige av de unge stilte opp på få dagers varsel. I klosteret erfarte jeg imidlertid at enkelte voksne tibetanere ikke ønsket å la seg intervju.

Tidlig i mitt feltarbeid fikk jeg inntrykk av at unge tibetanere syntes å bry seg mindre om klosteret enn voksne/eldre. Imidlertid hadde jeg lest at VTJE jobber for bevaring av den tibetanske kulturen i eksil, og jeg antok at foreningen besto av unge mennesker som dermed likevel er opptatt av klosterets rolle i Sveits. Jeg valgte derfor å fokusere på denne gruppen i intervjuene. Dette var også et praktisk valg, da de unge skulle vise seg å være mer tilgjengelige og vise mer forståelse for min studie. Få eldre tibetanere snakker dessuten engelsk eller tysk, og da jeg ikke snakker tibetansk ble kommunikasjonen med dem vanskelig. Senere ble jeg også klar over et merkbart skille i tilnærmingen til buddhismen mellom de ulike generasjonene, da de eldre i større grad tar religionen for gitt, mens de yngre vektlegger en mer kritisk tilnærming, samtidig som de jobber for at religionen skal bevares. I lys av dette syntes den yngre gruppen å være mer interessant. Spesielt siden Vestens forestillinger om Tibet vektlegges i oppgaven gjelder dette, da de unge er svært opptatt av sin kritiske tilnærming til Tibets historie. I tillegg har det som nevnt blitt skrevet en del om tibetanernes første tid i Sveits, og jeg ønsket å studere en gruppe som ikke i samme grad har vært gjenstand for forskning.

Likevel gjennomførte jeg også flere intervjuer med eldre tibetanere, da jeg ønsket å se forskjellene mellom generasjonene⁶. Språkproblemer hindret meg i få optimalt utbytte av enkelte av disse intervjuene, noe som kan ha påvirket mine tolkninger.

Totalt gjennomførte jeg 21 intervjuer i løpet av juni 2006, av varierende lengde og kvalitet (fra tretti minutter til fem timer). Intervjuene ble utført i Rikon, Winterthur og Zürich, på engelsk eller tysk, ut i fra en vurdering av hvor sterke informantene var i engelsk. Jeg mente det var viktig at informantene var mer språklig komfortabel enn meg, så jeg intervjuet på tysk om de ønsket det. Totalt ble tolv intervjuer gjennomført på engelsk og ni på tysk. Mine hovedinformanter var ni unge tibetanere, hvorav seks var menn og tre var kvinner. Alle

⁶ Noen ord om det jeg omtaler som den "yngre" og "eldre" generasjon er på sin plass. Siden de første tibetanerne ankom Sveits på starten av 60-tallet har flere generasjoner vokst opp, og mine begreper kan virke unyanserte. De jeg beskriver som "unge" tibetanere er de mellom 22 og 32 år. Det vil si at det også eksisterer en yngre oppvoksende generasjon tibetanske barn/unge. Disse ble uaktuelle da jeg ønsket *unge voksne* informanter, som samtidig er barn av første generasjons flyktninger; med andre ord påvirket av sine foreldres tibetanske oppvekst, samtidig som de selv er vokst opp i Sveits. Angående den "eldre" delen av befolkningen mener jeg først og fremst den første generasjonen flyktninger som ankom Sveits på 60-tallet, og det er klart det finnes tibetanere som faller mellom disse to kategoriene. Denne mellomgenerasjonen slås her sammen med den eldre, da de synes å ha liknende holdninger til den tibetanske buddhismen, nemlig en mer ukritisk aksept av dens betydning og sannhetsverdi.

var i aldersgruppen 22 til 32 år, hadde tilknytning til VTJE⁷, og hadde tibetanske foreldre som hadde flyktet fra Tibet. To av informantene var imidlertid født og oppvokst i India, noe som syntes å påvirke deres holdninger til Tibets historie og kultur. I teksten vil mine unge informanter bli direkte sitert (i *kursiv*), men for å bevare deres anonymitet bruker jeg psevdonymer.

I tillegg til de unge intervjuet jeg seks voksne/eldre tibetanere (tre av hvert kjønn), og presidenten i TGSL, Lobsang Gangshontsang. Da jeg også ønsket å vite noe om sveitseres motivasjon for å bruke klosteret, intervjuet jeg to sveitsiske buddhister (en mann og en kvinne) som er hyppige brukere av institusjonen; og for å få innblikk i hvordan instituttet⁸ av klosteret tenker om dets betydning både før, nå og i fremtiden, intervjuet jeg tre personer med tilknytning til denne: instituttleder Philip Hepp, bibliotekar Roswitha Reinhard, og initiativtaker og tidligere president i stiftelsesrådet⁹, Jacques Kuhn¹⁰. Da jeg fikk muligheten til å bo i klosteret store deler av mitt opphold i Sveits, hadde jeg også mange uformelle samtaler med flere av munkene, som regel mens vi spaserte i skogen rundt klosteret i *kora-gang*¹¹. Det var de nyankomne munkene jeg fikk mest kontakt med.

Da mange tibetanere fra ulike deler av det tysktalende Sveits reiser til Zürich for å studere, ble intervjuene med de unge i fem av ni tilfeller gjennomført der. De fire siste fant sted i Rikon. I intervjuene med de unge brukte jeg båndopptaker, men dette ble vanskelig med de eldre da intervjuene ofte ble spontant innledet og dermed mer uformelt gjennomført, for eksempel da jeg pratet med eldre tibetanere jeg tilfeldig møtte i Rikon eller i Winterthur. I tillegg var de unge informantene mer fortrolige med intervjusituasjonen, noe som ikke alltid var tilfelle blant de eldre. Bruken av båndopptaker syntes dermed å gagne intervjuene med de unge, da jeg kunne konsentrere meg om deres utsagn, uten å skrive ned informasjonen i all hast. Dette var ikke tilfelle med de eldre tibetanerne, og min vurdering er at en båndopptaker nok ville ha ødelagt mer enn den hadde vært til hjelp i disse intervjuene, idet de eldre var skeptiske til bruk av den, noe som kan ha påvirket deres svar. Jeg hadde forberedt intervjuguider¹² som fungerte som rettledning, men lot informantene styre samtalen. Om digresjonene ble for store, brukte jeg guiden for å komme på rett spor igjen.

⁷ En av mine unge informanter var ikke medlem i VTJE. Han var vokst opp i India, og hevdet foreningen må forstås som en studentforening heller enn en ungdomsforening. Dette identifiserte han seg ikke med, da han ikke var student. Alle de andre unge tibetanerne jeg intervjuet var eller hadde inntil nylig vært medlem i foreningen.

⁸ Klosteret i Rikon har en todelt funksjon (kloster og institutt), se kapittel 4.4.7.

⁹ Se kapittel 4.4.7.

¹⁰ Alle de fire navngitte personene samtykket på at jeg kunne sitere dem i oppgaven.

¹¹ Pilegrimspraksis rundt hellige steder innen tibetansk religion som sies å skulle generere positiv karma, se kapittel 4.4.11-13.

¹² Se vedlegg 1 for intervjuguide brukt i intervjuene med de unge tibetanerne.

Etter disse intervjuene hadde jeg mer enn nok materiale, og jeg reiste hjem før måneden var omme. På tross av noen språkproblemer i enkelte intervjuer hadde jeg begynt å danne meg et visst bilde av hvordan dette eksilsamfunnet forholder seg til sin religiøse tradisjon. Likevel vil man alltid ha utbytte av mer informasjon, spesielt i forhold til ett moment: representativitet.

2.4 Analyse – representativitet og forforståelse

Da den tibetanske gruppen i Sveits er på mellom 2350 og 3500 personer¹³, vil det være riktig å spørre seg om en studie av denne typen vil kunne være representativ for hele det tibetanske samfunnet. Spesielt med hensyn til at mine data varierer noe fra informant til informant, er nok svaret nei. Likevel synes det riktig å anta at mine tolkninger rundt buddhismens etniske defineringspotensial og rollen de romantiske forestillingene om Tibet spiller, vil være av bredere gyldighet. Kontinuerlige sammenligninger med studier fra andre deler av den tibetanske diaspora bekrefter dette. Betydningen av klosteret i lys av mine tolkninger er trolig til en viss grad gjeldende for gruppen som helhet, og kan dermed gi et bilde av hvordan det tibetanske miljøet i Sveits forholder seg til den tibetanske buddhismen¹⁴. Dette gjelder særlig blant yngre tibetanere; selv om individuelle forskjeller forekom, var det en stor grad av konsensus i mine informanters tanker.

Likevel må et annet poeng nevnes. Som blant andre Magnus Öhlander påpeker vil fordommer alltid styre forskning og resultater:

Eftersom man aldrig helt kan befria sig från det perspektiv som en teori ger så har forskarens teoretiska ramverk betydelse för den empiri som blir resultatet av ett fältarbete. Man brukar i detta sammanhang säga att all empiri är *teoriimpregnerad* (1999:18).

I tillegg må det tas i betraktning at mine spørsmål alltid vil være et utvalg prioritert foran andre spørsmål, slik at det resultat jeg sitter igjen med kun vil være en side av virkeligheten. Alt i alt synes det riktig å si at det endelige resultatet jeg har oppnådd er en dialog mellom mine egne forforståelser og forberedelser, og mine informanters tilsynelatende subjektivitet, det som til sammen kan kalles et intersubjektivt svar (Flood 1999: 143-168).

Når det gjelder mine forforståelser var det særlig to forventninger jeg hadde til feltarbeidet. For det første regnet jeg med å møte en aksept av Vestens romantiske

¹³ Se kapittel 4.1.

¹⁴ Corlin behandler et treffende unntak, se kapittel 4.4.8. Det bør også nevnes at klosteret i all hovedsak brukes av tibetanere i den tysktalende delen av landet, og at de som bor lengre unna ikke har et like naturlig forhold til institusjonen.

forestillinger om Tibet blant den yngre generasjonen, da slike forestillinger aktivt brukes i eksilregjeringens politikk, og jeg hadde lest at de har størst grobunn blant ”younger, educated, and articulate cosmopolitan Tibetans” (Huber 2001: 368). Jeg forventet at dette ville spille inn i deres fortidskonstruksjon og syn på hvorfor det er viktig med et kloster blant eksiltibetanere, og at de ville forklare dette med at tibetanere er spesielt vise og åndelige. Imidlertid skulle mine informanter vise seg å være mer kritiske til en slik romantisering.

Videre hadde jeg tatt inn over meg det Donald Lopez skriver, der han hevder ”we are all prisoners of Shangri-la” (1998: 13). Dette påvirket mine intervjuer, da jeg ble veldig var på å ikke havne i samme felle selv: å romantisere og orientalisere mine informanter.

Etter hvert intervju utført med båndopptaker skrev jeg detaljerte sammendrag, og transkriberte de delene som hadde størst relevans for analysen. Tilbake i Norge systematiserte jeg informasjonen etter tema, noe som forløp greit da intervjuenes struktur var like på grunn av intervjuguiden. Jeg trakk ut poenger, og ved å se etter likheter hos de ulike informantene, lette jeg etter trender av bredere gyldighet.

DEL III: BAKGRUNN – HISTORISK OVERBLIKK OG TEORETISKE PERSPEKTIV

3.1 Klostervesenet i Tibets historie

For å forstå en monastisk institusjons betydning for et tibetansk eksilsamfunn, og for å kunne kartlegge kontinuitet og endringer som den nye konteksten har medført, er det nødvendig å vite noe om hvilken rolle slike institusjoner har og har hatt i tibetanske samfunn. Buddhismen har gjennom århundrer hatt en meget sterk posisjon i Tibet, og dens historie faller i stor grad, særlig fra slutten av 900-tallet og fremover, sammen med landets generelle kulturhistorie. Denne historien er å finne andre steder (Snellgrove og Richardson 1968), og jeg begrenser meg derfor til å presentere et overblikk over den monastiske buddhismens betydning i tibetanske samfunn¹⁵.

3.1.1 Innføringen av buddhismen i Tibet

Det er vanlig å omtale Tibets konvertering til buddhismen som en prosess som hadde to faser, den første og den andre innføringen. Den første fant sted under kongedynastiet sentrert i Yarlung-dalen (ca 650 til 842), og det første buddhistiske kloster i Tibet, Samye, ble etablert på Tsangpos nordbredd rundt år 779. Matthew T. Kapstein beskriver hendelsene som en analogi til Buddha Vairocanas *mandala*¹⁶, det han kaller en ”mandalafisering” av kongedømmet (2000: 60, 65):

The conversion of Tibet, therefore, was from this perspective much more than the adoption of an alien religion, as if it were a question of the application of a mere patina or veneer; it was to be the wholesale conversion, the fundamental transformation, of a human domain into a Buddha-realm, an empire governed by super-human insight, power and law (2000: 65).

I sin drøfting av hvorfor det tibetanske hoffet konverterte til buddhismen, nevner Kapstein flere årsaker (2000: 42-59). Blant annet diskuterer han om buddhismen som et middel for representasjon av politisk ulikhet kan ha spilt inn (2000: 52), noe som er viktig på en annen måte, da buddhismen i Tibet tidlig institusjonaliserte en rangordning i samfunnet: munkers overlegenhet overfor lekautoriteter (Kværne 1984: 257). Helt fra begynnelsen av deltok munk i politikken, et område de senere fikk meget stor makt over. En konsekvens av dette er imidlertid – stikk motsatt av forestillingen om at buddhismen temmet tibetanerne (Lopez

¹⁵ Da klosteret i Rikon er for munk fokuserer jeg her kun på munkeklostre. Se Havnevik 1989 for en innføring i det tibetanske nonnevesenet. For en mer utfyllende gjennomgang av hva som er skrevet om klostervesenets historie i Tibet, se Strøm 2001: 57-120.

¹⁶ *Mandala* er først og fremst et kosmisk kart over guddommer brukt i meditasjon.

1998: 7)¹⁷ – at tibetanernes konvertering også inkluderte vold og bitterhet (Snellgrove 1987: 428).

Mens den første innføringen av buddhismen i Tibet innebar innflytelse fra ulike deler av den buddhistiske verden¹⁸, dreide det som omtales som den andre innføringen (fra ca. 950) seg hovedsakelig om en kontakt mellom Tibet og India. Mange viktige lærde etablerte egne læresentre for sine spirituelle overføringslinjer, og antall klostre vokste raskt. Som et resultat av gunstige kombinasjoner av en bestemt linje og en bestemt monastisk etablering utviklet det seg ulike klosterordener (skoler), som i ettertiden har blitt omtalt som grunnlagt av bestemte mestere¹⁹.

3.1.2 Religion og politikk – klostre som maktsentre

En viktig utvikling i forholdet mellom religion og politikk i Tibet fant sted på midten av 1200-tallet, da *sakya*-skolens hovedlama ble invitert av Ködan Khan til det mongolske hoffet. Et senere resultat av forholdet mellom *sakya* og mongolene ble institusjonaliseringen av ordningen omtalt som *Yon-mChod*, ”patron og prest”, der en stor lama fungerte som religiøs rådgiver for den kinesiske keiseren, som igjen beskyttet førstnevnte (Snellgrove og Richardson 1968: 148). Ordningen var dermed gunstig for den enkelte skolen eller klosteret som mottok støtte, og medførte at klostre ble store maktsentre i samfunnet, og *sanghaen* en av de viktigste institusjonene i Tibet. En ulempe ved denne ordningen for tibetanere generelt var at den hindret utviklingen av en tibetansk nasjonalbevissthet (Snellgrove og Richardson 1968: 152), på bekostning av subnasjonale identiteter basert på region- og religiøs skoletilhørighet (Norbu 1992: 10). Angående en ”tibetansk identitet” har det ofte blitt hevdet at buddhismens sterke plassering i Tibet medførte en holdning som innebar at det å være tibetaner er å være buddhist, og at vi/dem skillet for tibetanere gikk mellom buddhister og ikke-buddhister, *nang-pa* og *phyi-pa* (”innsidere” og ”utsidere”) (Shakya 1993: 9; Norbu 1992: 10; Kværne 1977: 93)²⁰. Dette skal vi se har endret seg, både i Tibet og i eksil.

¹⁷ En buddhismeforsker som er med å videreføre denne forestillingen er Harvey. I *An Introduction to Buddhism* skriver han: ”Buddhism contributed to ending Asoka’s violent expansion of his empire and tamed the warlike Tibetans and Mongolians” (1990: 202).

¹⁸ India, Kina, Sentral-Asia. Kapstein viser også hvordan koreansk buddhisme påvirket tibetanerne, til tross for at de selv trodde den kom fra Kina (2000: 70).

¹⁹ Selv om antallet er høyere og mer nyansert (se for eksempel Snellgrove 1987: 488, 489) blir tibetansk buddhisme ofte beskrevet som inndelt i fire skoler: *nyingmapa*, *sakyapa*, *kagyüpa* og *gelugpa*. Dette var blant annet gjennomgående hos mine unge informanter.

²⁰ Angående nasjonalisme har det ofte blitt hevdet at dette var fraværende blant tibetanerne før 1950 (se for eksempel Shakya 1993: 10), men Dreyfus argumenterer for at det blir feil å hevde at det ikke fantes noen form for forståelse av å tilhøre et land før kinesernes inntog. Eksempelvis henviser han til enkelte viktige *termaer* (se kapittel 3.2.3), som fra og med det 13. århundret ga uttrykk for slike følelser, og diskuterer så hvordan en slags nasjonalistisk tilhørighet utvikles videre av bevegelser på 1950-tallet. Imidlertid bemerker han at det som

Flere faser i den tibetanske buddhismens historie har vært sterkt preget av rivalisering og maktkamp. Dette gjelder både strid mellom de ulike skolene, samt innad i skolene²¹. Kværne konkluderer likevel med at:

[O]f greater importance has been a basic doctrinal unity and a common cultural idiom, transcending political borders and factional rivalries, uniting Tibetans into what is nothing less than a Tibetan nation, profoundly committed to Buddhism (1984: 270).

Et annet sted hevder Kværne at sannsynligvis ingen andre sivilisasjoner – med det bysantinske riket som et mulig unntak – har vært under så sterk innflytelse fra klosterlivet som Tibet (1977: 86). En årsak til dette er et trekk ved det tibetanske klosterlivet som skiller seg fra andre deler av den buddhistiske verden: dets omfang. Goldstein omtaler dette som ”mass monasticism”, da alle som søkte innpass i klostre ble akseptert samtidig som få ble utvist: ”Size rather than quality became the objective measure of the success of monasticism (and Buddhism) in Tibet” (1998: 15). Som regel var det foreldrene som sendte sine barn til klostrene, men motivasjonen bak handlingen varierte. Årsaker kunne være utdanningen klosterlivet tilbyr; man ville skaffe kontakter, respekt og prestisje for familien; det ble færre munner å mette for familien; etter ønske fra eldre munkere i familien; etter pålegg fra myndighetene; eller for å overholde et løfte til en guddom (Goldstein 1998: 17; 1990: 232; Samuel 1993: 558, 559). Tibetanske munkere har alltid hatt stor frihet i klostrene, og antallet som syslet med seriøse studier var i et mindretall²². Faktisk var det kun enkelte klostre som tilbød denne typen muligheter (Goldstein 1998: 21; Lopez 1998: 166)²³, noe som har endret seg i eksil. Her driver nesten alle munkere med skolastiske studier (Lopez 1995: 275).

Klostrene i Tibet var likevel ikke kun viktige i egenskap av sin størrelse. Den sterke posisjonen i lokalsamfunnene skyldtes et symbiotisk forhold mellom mindre klostre og lekfolket de rekrutterte munkere fra, noe som ble ivaretatt gjennom ulike former for sosial utveksling (Strøm 2001: 94, 95). Det var svært vanlig at munkere ble invitert hjem til folk for å utføre ritualer, noe vi skal se fremdeles gjelder i Sveits. Templene i de lokale klostrene var sentre i befolkningens religiøse liv, som ofte var knyttet til klostrene gjennom

definerer den tibetanske nasjonen uttrykkes ved bruk av tradisjonelle *buddhistiske* termer i opposisjon til kinesernes undertrykkelse, selv om det også finnes nasjonalister som er mer negative til det religiøse fokuset (2005: 10-13).

²¹ For en beskrivelse av indre konflikter i *gelug*-skolen, se Goldstein 1990: 231-245.

²² For å vise til et eksempel på mer uortodokse aktiviteter i tibetanske klostre, nevner jeg ”dop-dop” (*ldab-ldob*). Disse var gjenger av selvkonstituerte, høyst utradisjonelle munkere med egne dyd- og æreskoder, i de store klostrene rundt Lhasa. Goldstein nevner slåsskamper, idrettskonkurranser og kidnapping av unge guttebarn for å bruke dem som homoseksuelle partnere som noen av deres aktiviteter (1998: 19; se også Snellgrove og Richardson 1968: 240-242).

²³ For en inndeling av tre hovedkategorier klostre, etter fokus på henholdsvis utdanning, meditasjon, og lokalsamfunns behov, se Kværne 1997: 87-88.

familiemedlemmer blant munkene. Tilhørighet til en bestemt buddhistisk skole var dermed ofte preget av hva slags klostre som fantes i nærheten (Strøm 2001: 98).

Da kineserne okkuperte Tibet var det ca. 115 000 munkar i sentral-Tibet, tilsvarende rundt 10-15% av den mannlige befolkningen (Goldstein 1998: 15).

3.1.3 Hvorfor en tibetansk diaspora?

Med opprettelsen av Folkerepublikken i 1949 begynte prosjektet med å innlemme de omkringliggende regionene i "moderlandet", staten som disse nasjonalitetene ifølge kineserne rettmessig hører til. Av frykt for at tibetanernes leder, den 14. Dalai Lama, skulle bortføres av de nye herskerne, ble det gjennomført en massemobilisering i mars 1959 blant den tibetanske befolkningen i Lhasa, for å hindre han i å møte kineserne i en av deres militærleirer. Dette medførte opptøyer, og resulterte i Dalai Lamas flukt til India, fulgt av mellom 75000 og 100000²⁴ tibetanere de neste årene. Dette medførte videre endringer i kinesernes politikk. Mens de tidligere hadde forsøkt å vinne den tibetanske ledelsens lojalitet for så å kontrollere massene, tok de nå hardere metoder i bruk for å nå sitt mål. Flere tusen mennesker, deriblant mange munkar, døde i opptøyene (Goldstein 1998a: 9; Strøm 2001: 110).

I tråd med de nye styresmaktenes politikk, ble det i årene som fulgte innført stramme restriksjoner på religiøs praksis, særlig under "kulturrevolusjonen" fra 1966, da religion ble totalforbudt²⁵. Dette medførte at nesten alle klostrene i Tibet ble ødelagt (Grunfeldt 1996: 185)²⁶, og fremdeles er religionsutøvelsen i klostrene begrenset, blant annet ved den harde kampanjen mot tilbedelse av tibetanernes religiøse leder, Dalai Lama (Goldstein 1998: 48, 49). Siden 1978 har en viss frihet til å praktisere religion i Kina blitt tillatt, noe som har medført en sterk revitalisering av buddhismen i Tibet.

En følge av det fornyede fokuset på buddhismen er dens betydning for den tibetanske identiteten. Dawa Norbu skriver:

Because the post-1959 generation was totally deprived of religious upbringing and socialisation, its religious behaviour must be interpreted in terms of *affirmation of identity*. Tibetan youth exhibit religious behaviour not because they are pious, like

²⁴ Dette er tall som ofte oppgis av tibetanerne selv, men ifølge Grunfeldt er det umulig å vite nøyaktig hvor mange tibetanere som flyktet. Selv mener han at antallet med sikkerhet kun kan slås fast til et sted mellom 50 000 og 55 000 (1996: 191, 192). Ifølge Central Tibetan Administration består eksilsamfunnet i dag av rundt 111 170 tibetanere, hvorav omkring 85 000 lever i India (www.tibet.net).

²⁵ På samme måte som med tiden etter kongedynastiets fall (842), må det understrekes at kulturrevolusjonen ikke medførte en total eliminering av buddhismen i Tibet. Goldstein skriver: "although the state was able to suppress all overt practice of Buddhism in Tibet during the decade of the Cultural Revolution, it could not obliterate such practice on a cognitive and emotional level" (1998a:10).

²⁶ Den største ødeleggelsen av klostre i TAR ble gjennomført før kulturrevolusjonens begynnelse, da kun 8 av de over 2700 klostrene som eksisterte i denne regionen i 1959, fremdeles var i drift i 1966 (Strøm 2001: 111).

their parents, but because they believe that is the authentic way of being “Tibetan” and being different from the Chinese (Norbu 1992: 11, min kursivering).

Med andre ord har buddhismen i enda sterkere grad blitt en tibetansk markør (noe vi skal se også er tilfellet i diaspora²⁷), selv om blant andre Kapstein hevder den tibetanske identiteten ikke nødvendigvis er den som føles viktigst i tibetanernes hverdag i dagens Tibet. Fortsatt gjelder identiteter forankret på lokalt nivå, hevder han (1998a: 144, 145).

Av tibetanerne som forlot Tibet ble de fleste værende i India, hvor det også ble opprettet en eksilregjering i Dharamsala²⁸ i delstaten Himachal Pradesh, men også andre land tok i mot flyktninger. Når det gjelder de europeiske mottakerne påpeker Korom at den eksisterende eksotiske stereotypien av Tibet spilte en viktig rolle i avgjørelsen om å åpne grensene (1997a: 1, 2), noe vi skal se særlig gjaldt i Sveits. Det kommer årlig fremdeles mange flyktninger over fjellene til India, inkludert mange munkes som ønsker å studere i de gjenoppbygde klostrene. Strøm behandler ”reinkarnasjonen²⁹” av klostre i India, og hevder ”masse-monastisismen” fremdeles er gjeldende der (2001: 16). I Tibet er det religiøse liv derimot underlagt restriksjoner. Man må ha fylt 18 år for å få bo i et kloster, og antallet som får tillatelse til å oppholde seg der er svært begrenset. Mange munkes velger derfor å studere i India, men ønsker å vende tilbake til Tibet når de er ferdige. I de ”tre setene³⁰” utgjør nykommere fra Tibet 80 % av munkene (Strøm 2001: 427), mens rekrutteringen blant tibetanere bosatt i India stadig minker, noe som hovedsakelig skyldes at det finnes mange sekulære utdanningsinstitusjoner (2001: 405). Når rekrutteringen fra Tibet også begynner å minke kan det dermed bety slutten på den tibetanske klostertradisjonens kvantitative fokus. Også det faktum at et økende antall unge *geshe*³¹-utdannede munkes forsvinner fra India til *dharma*-sentre i vesten, er ifølge Strøm med på å gjøre fremtiden til tibetansk monastisisme usikker (2001: 430-432).

²⁷ I følge Strøm vil en tibetaner som går bort fra buddhismen bli definert som ”outsider” av det tibetanske fellesskapet, noe som tydeliggjør religionens etniske markeringspotensial (1995: 45).

²⁸ I sin behandling av Dharamsala som ”Lille Lhasa”, viser Anand hvordan stedet fungerer som en midlertidig oppbevaring av tibetansk kultur, og – mulig viktigere for denne studien – hvordan stedets symbolske geografi (påvirket av ”Mythos Tibet”) spiller inn i artikuleringer av tibetansk identitet (2002: 14, 30). Et eksempel er hvordan orientalistiske forestillinger videreføres i turismen, eksemplifisert med navn som Snow Land Restaurant og Hotell Shangri-La (2002: 24).

²⁹ Klostrene omtales som reinkarnerte da de oppfattes som de samme som de originale klostrene i Tibet. Ritual- og doktrinetradisjoner har blitt videreført, og som regel har de samme navnene på institusjonene blitt tatt i bruk (Strøm 2001: 46, 47).

³⁰ Tib: *Densa Sum*; de store monastiske læresentrene rundt Lhasa i førkinesisk Tibet: Drepung, Ganden og Sera.

³¹ Teologisk grad fra *gelug*- (og *bon*-) skolens ”monastiske universiteter” som det kan ta inntil tyve år å oppnå.

3.2 Diasporateori

Dette innblikket i hvordan buddhismen ble innført og gjennomsyret det tradisjonelle tibetanske samfunnet, gjør betydningen av å få opprettet et kloster i eksil tydelig. I de følgende kapitlene skal jeg forsøke å redegjøre for hvordan diasporaforskningen har forsøkt å forstå slike prosesser, der religion bygges opp i en helt ny kontekst. Særlig spørsmål om kontinuitet og endring er viktige, men ikke kun fordi endring lett kan synes å være en naturlig konsekvens av nye forhold; også fordi grupper i diaspora ofte er skeptiske til religiøs endring. I en ny tilværelse preget av store omskiftninger blir det særlig viktig å finne kjente forankringspunkt som kan bevare identitet (Hinnels 2000: 10), og her kan religion spille en rolle. I del V skal vi se at dette igjen har endret seg blant unge tibetanere oppvokst i Sveits.

Først, hva er egentlig diaspora?

Steven Vertovec hevder at bruk av begrepet diaspora om "practically any population which is considered 'deterritorialized' or 'transnational'" (2000: 141) truer begrepets nytteverdi, og en kan hevde at det med hensyn til veksten av slike befolkninger, både i forekomst, størrelse og selvbevissthet, blir viktig å presisere hva man egentlig snakker om.

En som har definert begrepet er William Safran, og i sin artikkel "Diasporas" (1994) henviser James Clifford til denne definisjonen. Clifford påpeker så faren med å konstruere en idealtipe av diaspora, da det medfører at grupper som mangler enkelte kriterier kan falle utenfor definisjonen. Dette gjelder imidlertid ifølge Clifford samtlige tilfeller, da "no society can be expected to qualify on all counts, throughout its history" (1994: 306). For å få et innblikk i hva som ofte regnes med begrepet synes det likevel riktig å se hvordan Safran definerer diaspora:

"[E]xpatriate minority communities" (1) that are dispersed from an original "center" to at least two "peripheral" places; (2) that maintain a "memory, vision, or myth about their original homeland"; (3) that "believe they are not – and perhaps cannot be – fully accepted by their host country"; (4) that sees the ancestral home as a place of eventual return, when the time is right; (5) that are committed to the maintenance or restoration of this homeland; and (6) of which the group's consciousness and solidarity are "importantly defined" by this continuing relationship with the homeland (Safran i Clifford 1994: 304, 305).

I forhold til Tibet hevder Strøm at Safrans definisjon, med unntak av punkt tre, er "a strikingly apt characteristic of some of the 'essential features' of the Tibetan diaspora" (2001: 2). To innvendinger er imidlertid nødvendige. For det første beskriver Strøm tibetanske samfunn i India, og konklusjoner derfra er ikke nødvendigvis overførbare til Sveits. For det andre synes det også vanskeligere å generalisere når det gjelder Sveits, da tibetanere der (som

Strøm også sier) i høyere grad enn tibetanere i India må regnes som en heterogen gruppe. Sistnevnte hevder Strøm karakteriseres av "a unanimous consensus" angående situasjonsdefinisjon og livsform (2001: 3). Slik er det ikke i Sveits, og det synes dermed ikke gitt at alle Safrans punkter er aktuelle her.

For å nyansere diasporabegrepet ytterligere nevner jeg Vertovecs tre ulike betydninger: diaspora som *sosial form*, diaspora som *bevissthetstype* og diaspora som *kulturell reproduksjon* (2000: 142). Disse henger selvfølgelig sammen, og en kan blant annet hevde at en type bevissthet nødvendigvis må ligge til grunn for reproduksjon av kultur, som igjen kan resultere i en sosial form. De nevnes likevel separat da ulikt fokus i forskningen kan medføre ulike resultater.

Strøm stiller imidlertid spørsmålet: "How can culture be a social product, while social institutions are products of culture?" (2001: 29). Svaret mener han er å finne i at ingen objektive sosiale eller kulturelle forhold finnes, og at de må sees som analytiske motstykker til det Anderson (1996 [1983]) kaller "imagined communities"³², det vi med Vertovec kan kalle *diaspora som bevissthetstype*: "Social institutions are thus, simultaneously, the products and the producers of the notion of an 'imagined community'" (Strøm 2001: 29). Videre: kulturell endring må forstås som en transformering av bevissthet (2001: 29).

Derfor er det, når en skal se på oppbyggingen av et samfunn i en ny kontekst, viktig å også se på bevisstheten som ligger til grunn, og fokuset i denne studien vil særlig ligge på hvorvidt Safrans punkt nr. to spiller inn: "[A] memory, vision, or myth about their original homeland" (Safran i Clifford 1994: 304). Vertovecs drøfting av *diaspora som bevissthetstype* er også relevant ved et eksempel han henter fra Gerd Baumann, som i en studie av diasporagrupper i London hevder: "religion continues to function as the local *community marker par excellence*" (Baumann i Vertovec 2000: 151). Om det også er tilfelle blant tibetanere i Sveits, hvordan brukes i så fall religionen i deres erindring av fortiden? Hvordan spiller buddhismen inn i tibetanernes "myth about their original homeland"?

Før vi ser nærmere på denne prosessen må et siste poeng fra Clifford understrekes. Han skriver: "Diaspora consciousness is entirely a product of cultures and histories in collision and dialogue" (1994: 319). Med andre ord påvirkes tibetanerne av kulturen de møter, og med tanke på tibetanernes mytifisering av Tibet, vil det derfor være nødvendig å vite noe om de forestillingene om deres hjemland som de møter i eksil.

³² Anderson omtaler nasjonalisme som "forestilt fordi medlemmene i selv de minste nasjonene selv bare vil kjenne et fåtall av sine medborgere. De fleste av dem vil aldri møtes, vil aldri ha hørt snakk om hverandre; likevel vil de være i stand til å forestille seg at de er medlemmer av det samme fellesskapet" (1996: 19).

3.2.1 Vestens forestillinger om Tibet³³

Vestens syn på Tibet har i årenes løp vært preget av det vi kan omtale som et meget treffende eksempel på Edward Saids *orientalisme* (1978); et *konstruert* bilde av et fjerntliggende og utilgjengelig fjelland, som i tillegg til sine idylliske og vakre omgivelser, har vært bebodd av et særlig åndelig folk som bevarer en urgammel mystisk visdom.

Opphavet til dette bildet går tilbake til de første misjonærene i Tibet på 1600-tallet (Kaschewsky 2001: 6), men har særlig blitt etablert gjennom andre religiøse aktører, samt Tibet-presentasjoner i populære romaner som James Hilton, *Lost Horizon* og Lobsang Rampa, *The Third Eye* (om Rampa, se for eksempel Lopez 1998: 86-113). Av de religiøse aktørene menes først og fremst Det Teosofiske Samfunn (stiftet 1875) (se for eksempel Pedersen 2001), og den senere "New Age"-bevegelsen (se for eksempel Korom 2001).

En viktig årsak til utviklingen av slike forestillinger er nettopp, som beskrevet overfor, at buddhismen sto meget sterkt i Tibet. Dermed har også oppmerksomheten som er viet religionen gått på bekostning av andre aspekter ved kulturen (Dodin og Räther 2001a: 402), noe som har blitt styrket av utenlandske fordommer om et lukket land skjult blant verdens høyeste fjell, der det harde klimaet medførte et innadvendt folk med fokus på studier av sinnet.

Disse forestillingene har vist seg vanskelig å endre³⁴, selv om Tibet nå i større grad er åpnet gjennom turisme og Dalai Lamas tilgjengelighet. En skulle dermed kunne forvente at "the 'Rampaesque' fantasies of Tibet would have been replaced by a more down-to-earth appreciation of the country and its problems" (Norbu 2001: 373). En annen vinkling eksisterer imidlertid: Kinas presentasjon av Tibet for å legitimere sin invasjon og okkupasjon. Her vektlegges et bilde av det tradisjonelle Tibet som et teokratisk føydalsamfunn, "a model of political corruption, economic stagnation, and cultural backwardness . . . a hell on earth!" (Anon i Herberer 2001: 140). Kinesernes inntreden anses som "den fredelige frigjøringen" av

³³ Det har de senere år vært skrevet mye om dette tema, og det synes derfor ikke nødvendig med nye eksempler her. Se Brauen 2004; Dodin og Räther (red.) 2001; Lopez 1998; Bishop 1989.

³⁴ I følge Lopez er slike orientalistiske Tibet-fremstillinger ikke kun å finne i vesten. Han hevder vi alle er fengslet i Shangri-la (1998:13), og inkluderer i dette *vi* ikke kun seg selv og academia, men også tibetanere selv, medregnet Dalai Lama. Angående sistnevnte har han mottatt kritikk av Dreyfus, som hevder Lopez' konklusjoner om at Dalai Lamas nasjonalisme er mer påvirket av vestlig orientalisme fremfor buddhistisk tradisjon, er dramatisk og misvisende (2005: 3). Når det gjelder academia hevder Kværne at en gjeldende forestilling i den senere Tibet-forskningen er å se Tibet i en videre global historisk og sosial kontekst: "Few serious scholars today would regard Tibet as a country somehow outside the rest of the world or as a mere repository of Buddhist culture" (2001: 59). Likevel avslutter Kværne selvrefleksivt, og spør om han ikke selv kan ha gått i en felle, der han romantiserer, ikke Tibet, men Tibet-studier (2001: 63). I så fall kan Lopez synes å ha et poeng.

Tibet fra seg selv³⁵, og selv om Kina proklamerte religionsfrihet hadde den tibetanske religionen ingen rett til å eksistere da den ble ansett som overtro (Goldstein 1998a: 2). Denne måten å konstruere en befolknings kultur som mindreverdig var også noe som kjennetegnet den europeiske kolonialismens tidsalder³⁶.

Poenget her er imidlertid ikke å drøfte hvorvidt et av bildene av Tibet er mer riktig enn det andre, men å introdusere en problemstilling som kan belyses av forestillingene: en konsekvens av det negative bildet (Kina) er utviklingen av den tibetanske diaspora, og i møtet med den nye konteksten blir eksiltibetanerne presentert for nettopp det positive bildet (Vesten). Dermed oppstår spørsmålet: "What happens when the people of such an invented land leave it and come to the place of its invention?" (Lopez 1998: 184).

3.2.2 Fortidskonstruksjon

[D]etraditionalization accompanying the rise of modernity and the foregrounding of the individual, is paralleled by retraditionalization in which the past is 'invented (remembered) to suit current purposes' (Flood 1999: 176).

En slik konstruksjon av fortiden som Flood omtaler kan skje på ulike måter, og jeg skal presentere to – ofte sammenhengende – "metoder". For det første – med henvisning til presentasjonen av Vestens forestillinger om Tibet – kan myter tas i bruk, også for å endre eller opprettholde samfunnsforhold. Dette er mulig da myter tilslører at normene de skaper eller opprettholder er et sosialt produkt (Lincoln 1989: 15-50). Ritualer kan også fungere på tilsvarende måte (Lincoln 1989: 53), og Paul Connerton viser hvordan ritualers "performativness", gjennom bruk av kroppen, medfører grunnlag for en kollektiv sosial hukommelse: "An image of the past, even in the form of a master narrative, is conveyed and sustained by ritual performances" (1989: 70). En innser dermed betydningen buddhismens ritualer kan ha for tibetanernes konstruksjon av fortiden. For eksempel kan denne konstruksjonen resultere i det en kan kalle *etnisk religion*, noe som er tema for kapittel 3.2.5. Hvordan dette lar seg overføre til tibetanernes ritualer i Sveits behandles i kapittel 4.4.13. La oss først se nærmere på tibetaneres bruk av myter.

Ved siden av eksempler som at tibetanske lekfolk vokst opp i India kritiserer munkene for ikke å leve opp til den tibetanske buddhismen de har lest om på engelsk (Lopez 1998:

³⁵ Nå skal det imidlertid bemerkes at også Kina vet å utnytte seg av det romantiske Tibet-bildet i sin turistindustri, og har gått så langt som å oppkalle et fylke i Yunnan-provinsen for "Shangrila" (Kolås 2005: 1).

³⁶ Chidester skriver: "Because they supposedly lacked such a defining human characteristic as religion, indigenous people had no human rights to life, land, livestock or control over their own labor that had to be respected by European colonizers. In this respect the denial of the existence of any indigenous religion – the discovery of an absence – reinforced colonial projects of conquest, domination and dispossession" (2000: 428).

201), må det hevdes at den politiske og intellektuelle eliten blant eksiltibetanere bevisst spiller på en romantisk forestilling om Tibet. Dette gjør de for at den kinesiske invasjonen skal virke enda verre, og for å emosjonelt treffe aktuelle støttespillere i deres kamp for Tibets selvstendighet og/eller større respekt og bedre behandling i Tibet³⁷. Dette gjelder særlig miljøet rundt eksilregjeringen i Dharamsala, som etter hvert har utarbeidet et nærmest kanonisk bilde av sin tradisjonelle kultur, basert på elementer som riktignok først ble viktige i eksil. Toni Huber drøfter dette, og beskriver hvordan miljøbevissthet, pasifisme, menneskerettigheter og likhet mellom kjønn har blitt viktige elementer i eksiltibetansk propaganda, utvalgt og objektifisert som Tibets ”unike kultur” (Huber 2001: 366). Det bedrives også streng sensur over publikasjoner om Tibet, der ”any serious discussion of history and of possible shortcomings in the society before 1959 is taboo” (Stoddard i Huber 2001: 368). Utviklingen av hva Huber omtaler som ”green Tibetans” (1997), er *ett* eksempel på en side ved eksiltibetansk identitet som har blitt obligatorisk innen Dharamsalas Tibet-bilde fra midten av 1980-tallet, og som kan sies å være en moderne kobling av buddhisme og økofilosofi. Bevegelsen gjør selektiv bruk av *utdrag* av tidligere, vestlige reisebeskrivelser som representative beskrivelser av hvordan tibetanere alltid har levd i harmoni med naturen, samtidig som den utelater deler av samme skildringer som strider mot det positive bildet (Huber 1997: 113, 114). Dette synes meget likt Connertons beskrivelse av de store tyske historikernes arbeid: ”[I]n constructing a canon of historical research, they are at the same time participating in the formation of a political identity and giving shape to the memory of a particular culture” (1989: 16). Spørsmålet er om samme bilde er å finne blant tibetanere i Sveits. Selv om Anand hevder Dharamsalas artikuleringer av ”det tibetanske” blir ”reabsorbed into the exile community’s self-perception³⁸” (2002: 14), påpeker Huber at dette Dharamsala-kontrollerte språket har liten betydning blant eksiltibetanerne selv:

[I]n general they have so far made little impact outside of a very small circle of mostly younger, educated, and articulate cosmopolitan Tibetans, the type of persons with whom Westerners have the most frequent contact. The majority of ordinary refugees . . . have, in my experience, little knowledge of or interest in these new identities emanating out of Dharamsala (2001: 368).

Med andre ord vil en på grunn av kontakten med vestlige kunne forvente å finne liknende holdninger i Sveits, også fordi tibetanerne i Sveits ikke bare drar fordel innad i det nye

³⁷ En slik konstruksjon av ”det tibetanske” må forstås som kontinuerlige forhandlinger mellom kontrasterende prosesser, eksempelvis kontinuitet/brudd, unik kultur/universelt budskap, moderne folk/tradisjonell kultur, interaksjon med vertssamfunn/ønske om å unngå assimilasjon (Anand 2002: 12).

³⁸ Anand hevder videre at vestlige forestillinger dermed også er blitt overtatt av tibetanerne i deres egen selvforståelse: ”Image has translated into identity” (2002: 30).

samfunnet av slike positive forestillinger, men også fordi grunnen til at de i det hele tatt ble sluppet inn i landet delvis kan forklares ut fra slike forestillinger.

Påvirker dette tibetanernes forståelse av sin egen religion?

3.2.3 Resakralisering

Ovenfor så vi at Flood hevder at en *detradisjonalisering* kan medføre en *retradisjonalisering*, en prosess som ofte innebærer endringer. For å knytte dette til en religions materielle side kan vi si at en tradisjons *desakralisering* (for eksempel kulturrevolusjonens ødeleggelser) vil kunne medføre en *resakralisering*, en oppbygging også i nye kontekster, som dermed nødvendigvis vil innebære endringer. Betydningen av hellige steder innen religion er grunnleggende da rom ikke kun skapes av sosiale relasjoner, det skaper også sosiale relasjoner (Anand 2002: 15), noe som er viktig i en situasjon der man ønsker å samles som en gruppe. Hvordan dette skjer kan imidlertid variere.

Generelt kan man si at den tibetanske buddhismens historie er preget av fire sakraliserende faser. Den første innledes med kongedynastiets konvertering til buddhismen, da guddommene i det tibetanske landskapet ble temmet og gjort til beskyttere av den nye religionen; den andre ved oppbyggingen av religionen etter ca. år 950, med bygging av klostre og gjenfinning av skatter³⁹; den tredje ved revitaliseringen etter kulturrevolusjonen, der Huber (angående Amdo) beskriver pilegrimsferder som en av de første religiøse praksisene som ble gjenopptatt (2002: 113); og den fjerde med den tibetanske diaspora. Felles for de tre første kan dermed sies å ha vært betydningen av å sakralisere landskapet, og spørsmålet blir om det også er slik i diasporasituasjonen.

Et grunnleggende aspekt ved den tibetanske buddhismen er dens vektlegging av overføringslinjer⁴⁰, og som nevnt ovenfor ga dette seg utslag i "reinkarneringen" av klostre i India. Disse er imidlertid ikke kun viktige på grunn av utdanningen de tilbyr. For lekfolket fungerer de også som religiøse sentre; steder tibetanerne kan sirkulere i *kora*-gang for å generere positiv karma. Kapstein beskriver pilegrimsferder i Tibet som et bidrag til kulturell enhet blant tibetanere⁴¹ (1998: 117), og siden vi også skal se (kapittel 3.2.5) hvordan hindutempler i diasporaen skaper fellesskap i eksilet, kan man stille spørsmålet om ikke sakraliseringen av et skogsområde i Sveits også er av samme art: innvielse av et religiøst

³⁹ Tib: *terma*; religiøse tekster og objekter gjemt unna i jorden eller skattefinnernes (*tertön*) sinn for fremtidige generasjoner (se eksempelvis Germano 1998: 73-76).

⁴⁰ At det kan henvises til en ubrutt rekke av mestere som har overført den religiøse kunnskapen helt tilbake til Buddha Shakyamunis tid.

⁴¹ Imidlertid skal det nevnes at pilegrimsmaal i Tibet også kan medføre skiller i befolkningen, da enkelte steder defineres som for "rene" til at kvinner kan dra dit. Se Huber 1994: 355-358 for ulike forklaringer på hvorfor fjellet Dag-pa Shel-ri i Øst-Tibet er et slikt eksempel.

senter, som delvis gjennom sin status som pilegrimsmål og som gjenstand for *kora*-gang, blir et viktig samlingspunkt og grunnlag for fellesskap⁴². Strøm hevder at klostre i diaspora fremdeles er "the foci of Tibetan society" (1997: 33), gjelder det også i Sveits?

Vi så når det gjaldt Samye at byggeprosessen kunne omtales som en "mandalafisering" av samfunnet, og spørsmålet blir om dette også gjelder byggingen av klosteret i Rikon. Dette er tema for kapittel 4.4.6.

3.2.4 Synkretisme

En mulig følge av oppbyggingen av en religion i en ny kontekst er endringer som oppstår i samhandling med den nye kulturen, det en kan kalle *synkretisme*. Dette kan forstås både i positive og negative termer, enten som et kreativt og dynamisk møte mellom kulturer, eller som en betegnelse på noe urent og uautentisk. Likevel må det hevdes at man i pluralistiske samfunn, uavhengig av konnotasjonene aktørene selv legger i det, ikke kan se på religioner som totalt atskilte: "[S]yncretic processes are considered basic not only to religion and ritual but to the 'predicament' of culture in general" (Shaw & Steward 1994: 1). De fleste religioner er dermed mer eller mindre synkretistiske, og en kan hevde at begrepet mister analytisk verdi. Likevel er det viktig som motsats til en annen og meget aktuell side ved religion i diaspora, *anti-synkretisme*: "[T]he antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries . . . the construction of 'authenticity', which is in turn often linked to notions of 'purity'" (1994: 7). Om en religiøs gruppe ønsker å ivareta en avgrensing til andre religioner, kan likevel religiøs synkretisme legitimeres ved at man fokuserer på de nye elementene som "kulturelle" fremfor "religiøse". Se Yalcin-Heckmann 1994: 192 for et treffende eksempel.

Dette blir et spørsmål om hvem som har autoritet til å definere hva som er autentisk, men det kan slås fast at buddhismens historie i stor grad er preget av lokale former – at man i buddhismen har inkludert sider ved den lokale religiøse kulturen. Dette skjedde også i Tibet⁴³, og det burde ikke overraske om buddhismens rekontekstualisering i Sveits medfører nye endringer, selv om det som nevnt kan hevdes at grupper i en diasporasituasjon ofte er mer

⁴² Dette er imidlertid en sirkelprosess, da også fellesskapet vil kunne medføre at pilegrimer reiser til klosteret, og ved at nettopp fellesskapets ritualer, som *kora*, sakraliserer stedet.

⁴³ Siden jeg i denne studien er opptatt av forestillinger, nevner jeg at buddhismens lokale uttrykk i Tibet har medført en tanke (utenfra) om den tibetanske religionen som en misforstått eller degenerert form for buddhisme, og dermed som uinteressant. Vestlige forskere avskrev ofte den nordlige mahayana-buddhismen som "superstition, idolatry, wizardry and depravity" (Gellner 1990: 97), men selv om slike samfunn har blitt viet mindre antropologisk oppmerksomhet enn theravada-samfunn, er ikke denne negative holdningen eneste forklaring. Gellner skriver at også det faktum at theravada-buddhismen er "easier to get to grips with" har spilt en rolle, samt at de land som er preget av mahayana også er preget av andre sterke ideologier, slik som i Øst-Asia, eller av vanskelige politiske forhold, slik som i Kina (1990: 98, 99).

skeptisk til religiøse endringer, da de ønsker å bevare sin identitet i en kontekst preget av omfattende endringer (Hinnels 2000: 10).

3.2.5 Etnisk religion

En annen mulig endring diasporasituasjonen kan medføre, er at gruppens religiøse tradisjon i større grad enn tidligere fungerer som en etnisk markør. Spesielt i forhold til identitet og styrking av samhold kan dette ha en betydelig funksjon, eksemplifisert med hindudiasporaen. Der har den nye konteksten aktualisert en ny fellesindisk etnisk identitet basert på hinduismen, på bekostning av de tidligere regionale, kaste- og sektspesifikke identitetene. Dette tydeliggjøres med opprettelsen av templer, da de ikke lengre kun tilknyttes én guddom, og det skapes nye fellesskap som var fraværende i India (Jacobsen 1997: 444). Som Diana Eck hevder: "[T]he process of building a temple is simultaneously the process of building a community" (2000: 221). Vertovec omtaler slike endringer som kulturelle *homogeniseringsprosesser* (2000: 154) mot en økumenisk, inkluderende pan-hinduisme, og viser hvordan denne rekonstruerte hinduismen på grunn av en økende bevissthet rundt diasporasituasjonen kan medføre nye former for fellesskap, og dermed føre til utvikling av etniske ideologier (2000: 63, 64). Religionen får altså betydning ved å definere hvem gruppen *er*.

I kapittel 3.1.2 så vi at Tibet i hovedsak har vært preget av identiteter forankret på lavere nivå enn det nasjonale, at folk følte tilhørighet til sin region eller buddhistiske skole. Spørsmålet blir dermed om den nye konteksten i Sveits har medført en homogeniseringsprosess lik den som finnes i hindudiasporaen, og særlig hvorvidt klosteret i Rikon spiller en rolle i denne prosessen. Fungerer det som et etnisk sentrum, et sted hvor tibetanerne kan gå for å styrke sin tibetanske identitet? Fungerer det – for å bruke Floods (1999: 47) termer – som utgangspunkt for *verdiladede narrativer* som binder tibetanerne til hverandre, og i hvilken grad er i så fall fortellingene bestemte forestillinger om Tibet, forestillinger som i dialog med den nye konteksten konstrueres for dette formål? Om ritualer brukes i en slik prosess, virker de som generatorer av en felles, sosial hukommelse slik Connerton hevder, og til slutt: kan også Gerd Baumann ha rett når han hevder at ritualer i pluralistiske samfunn egentlig er rettet mot samfunnet rundt for å markere en grense til "de andre"? (1992: 100). Disse spørsmålene skal jeg forsøke å besvare i kapittel 4.4.13.

3.2.6 Religion i moderne samfunn – Sveits

Da det har gått snart førti år siden klosteret stod ferdig i Rikon, og nye generasjoner tibetanere har vokst opp, vil det være naturlig å anta at nye endringer har påvirket den tibetanske religionen. Den unge generasjonen har gått på sveitsisk skole, har i stor grad andre morsmål enn tibetansk⁴⁴ og er sosialisert inn i et sekularisert samfunn. Moderne samfunn karakteriseres av pluralisme med medfølgende relativisering av religiøse identiteter (Krogseth 2001: 15-24), og selv om buddhismen i det tibetanske miljøet fra starten av ble viktig blant annet på grunn av dens etniske relevans, vil det være nærliggende å tro at de unge også har identiteter forankret andre steder. Dette er tema for del V, der særlig kapittel 5.7 ser nærmere på hvordan fenomenet sekularisering kan forklare unge tibetaneres religiøsitet, ikke nødvendigvis som *redusert*, men som *endret*. Jeg henviser her til hvordan forskere har utarbeidet teorier rundt religionens endrede plass i den moderne verden, noe som også er relevant i forhold til klosterets fremtidige rolle i det tibetanske miljøet i Sveits.

⁴⁴ Blant mine informanter gjelder tysk, men tibetanere vokst opp i andre deler av Sveits snakker selvfølgelig det språket som snakkes i de respektive regionene.

DEL IV: ENDRING 1 – EKSILET

In Tibet waren Volk und Klöster eine unntrennbare Einheit.

Toni Hagen

4.1 En tibetansk diaspora i Sveits

Tibetanerne som reiste til Sveits fikk opphold på ulikt vis, og det er vanlig å omtale tre hovedinitiativ bak bosettingen⁴⁵. Hvordan disse fant sted har påvirket integreringen i det nye samfunnet.

Den første gruppen tibetanere var tyve foreldreløse barn som ble bosatt i barnebyen Pestalozzi i Trogen oktober 1960. Allerede sommeren samme år hadde man satt i gang byggingen av et eget *Tibeterhaus*, senere ble enda ett reist, og til år 2000 har det vokst opp 92 tibetanske barn i de to bygningene (Lindegger 2000: 33). I dag bor det fremdeles enkelte tibetanere i barnebyen, men dette er barn med adferdsvansker eller ulike vanskelige sosiale forhold, ikke foreldreløse flyktninger⁴⁶.

Samtidig med bosettingsprosessen i Trogen fant et annet initiativ sted, særlig drevet frem av Dr. Charles Aeschimann, for øvrig en av pådriverne for at Pestalozzi-barnebyen skulle ta i mot tibetanske barn. Hans familie hadde så tidlig som august 1960 tatt i mot en tre år gammel foreldreløs gutt, formidlet via Heinrich Harrer og Dalai Lamas bror Thubten Norbu. Dette ble beskrevet i tidsskriftet Der Nebelspalter, som kort fortalt medførte at over tre hundre sveitsiske familier også sa seg villig til å adoptere tibetanske barn. Dr. Aeschimann skaffet innreisetilatelser, og mellom august 1961 og mars 1964 ble 158 tibetanske barn bosatt i sveitsiske familier (Lindegger 2000: 34). For disse barna ble fremmedgjøringen fra den tibetanske kulturen særlig gjeldende, og Aeschimann plukket personlig ut de familiene han syntes egnet seg. Man forsøkte å dempe denne fremmedgjøringen på ulike måter, blant annet ved regelmessige besøk i det tibetanske klosteret som sto ferdig i Rikon i 1968 (Lindegger 2000: 35). Videreføringen av den tibetanske kultur til disse barna ble likevel vanskelig, og det kan nevnes at innen 1971 snakket under 10 % av disse barna tibetansk (Ott-Marti 1971: 54). Innen 1972 var også 48 av barna blitt døpt etter initiativ fra sine nye foreldre (Brauen og Kantowsky 1982a: 13). På den andre siden har utdanningsnivået til denne gruppen vist seg høyere enn blant tibetanere vokst opp i tibetanske familier, selv om det høyeste nivået faktisk

⁴⁵ Da en behandling av dette finnes andre steder, nevnes bosettingen kun overfladisk her. Nedenfor vil det fokuseres mer på Rikon. Angående Sveits generelt, se for eksempel Lindegger 2000: 31-41; Brauen og Kantowsky 1982a: 8-16.

⁴⁶ Intervju med ung tibetansk mann 15.06.06, som selv vokste opp i barnebyen Pestalozzi siden hans foreldre arbeidet der.

har vist seg å være blant tibetanerne vokst opp i barnebyen Pestalozzi (Lindegger 2000: 34, 35).

Den største gruppen tibetanere som fikk opphold i Sveits skyldtes likeledes, i alle fall delvis, individuelle initiativ. I sitt arbeid med nyankomne tibetanske flyktninger i Nepal innså den sveitsiske geologen Toni Hagen tidlig at det fattige landet ikke hadde mulighet til å ta vare på alle flyktningene (Kuhn 1996: 4-12; se kapittel 3.4.1). Sammen med Dr. Rudolf Schatz fra den Sveitsiske Alpeklubben grunnla han "Verein für Tibeter Heimstätten in der Schweiz" (Lindegger 2000: 37). I 1961 tok de i mot den første gruppen på 23 flyktninger, og to år senere åpnet regjeringen for en gruppe på 1000 tibetanere. Røde Kors betalte transportkostnadene, og skulle garantere for flyktningenes "Leib und Leben" (Lindegger 2000: 38-42; Kuhn 1996: 11, 12). At Røde Kors var så tett involvert kan muligens ha spilt en rolle for regjeringens beslutning om å ta imot så mange tibetanere, da organisasjonen som kjent står sterkt i Sveits.

På grunn av familiegjenforeningene hadde Røde Kors ved utgangen av 1984 ansvar for 1300 tibetanske flyktninger (Gyaltag 1990: 145). I tillegg kommer nå tibetanere født i Sveits, de med kun tibetansk mor eller far, og de som har mottatt sveitsisk statsborgerskap. Dette gjør at det er vanskelig å vite nøyaktig antall tibetanere i Sveits, men i følge TGSL regner man i dag med ca 3500 tibetanere i Sveits og Liechtenstein⁴⁷. Mulig er dette tallet noe høyt; Lindegger hevder antall tibetanere i Sveits i 2000 var rundt 2350 (2000: 124).

4.2 Tibet i Sveits – forestillingenes rolle

Den indiske regjering henvendte seg ved flere anledninger til andre land for hjelp til å ta imot de tibetanske flyktningene, men det ble Sveits – et land kjent for en ytterst streng innvandringspolitikk (Corlin 1984: 50) – som skulle bli den store hjelperen, og som med unntak av Tibets naboer India, Nepal og Bhutan, har tatt i mot det største antall tibetanere (Gyaltag 1990: 144). Som forklaring på dette humanitære initiativet må vi ta Koroms nevnte poeng i betraktning, da han hevder at en romantisk forestilling om Tibet var viktig for at de europeiske landene var villige til å ta imot flyktninger (1997a: 1, 2). Det at Sveits har et romantisk bilde av Tibet er likevel ikke hele forklaringen: årsaken til privatpersoners, organisasjoners og den sveitsiske regjeringens støtte i Tibet-saken, er også å finne i sveitsernes *identifisering* og dermed empati for det tibetanske folk og land:

⁴⁷ Intervju med Lobsang Gangshontsang, president i TGSL, 11.06.06. Alle med tibetansk bakgrunn regnes automatisk med, uten å måtte betale medlemsavgift.

So erwartete man unsererseits zwar nicht gerade Yak und Yeti, aber doch eine ganz besondere Sorte edler Menschen. Fromm, fröhlich und frei oder zumindest freiheitsdurstig, wie wir. Die Schweizer Asiens eben (Rathgeb 1993a: 18).

Sveitserne så altså seg selv i tibetanerne, de var begge som små fjellfolk å regne, ’’nobles and freemen’ and bordered by large, powerful neighbors’’ (Lindegger intervjuet i Van Dyke 1997: 179). Det ble ansett som selvfølgelig at tibetanerne fremdeles måtte leve i høyden, og her kunne Sveits hjelpe. Ursula K Rathgeb skriver:

Die Tibeter kamen aus den Bergen, waren Bauern und Nomaden, Händler oder Handwerker gewesen, also sollte man sie in den Bergen ansiedeln und zu Bauern und Handwerkern schicken (1993a: 21).

Dermed blir tibetanerne (av gruppen på 1000 flyktninger) i grupper på tretti og førti personer bosatt i sveitsiske fjellområder (Kuhn 1996: 12), noe som har blitt nevnt som en grunn til at integreringen ble så vellykket: tibetanerne var som sveitserne et hederlig fjellfolk (’’*not very self-confident like other minority people*’’ (Norbu)), og fant seg raskt til rette⁴⁸. Dette bekreftet flere unge informanter, og også blant eldre tibetanere i Sveits finnes en tilsvarende tanke, da de ofte vektlegger en sterk positiv fremstilling av sitt eget folk når de sammenligner seg med andre innvandrergupper i Sveits. En voksen tibetansk kvinne jeg snakket med hevdet at det selvfølgelig også finnes ’’dårlige’’ tibetanere i Sveits, men det er de som har adoptert sveitsiske karaktertrekk. Ellers er tibetanere gjennomgående tolerante, og lar seg sjelden provosere, hevdet hun. Eldre tibetanere har også ofte et svært farget bilde av sitt hjemland – Dharamsalas holdning synes å være gjeldende (i det minste offentlig). En ung tibetaner forklarer:

If my father or our parents tell about Tibet, then . . . everything was beautiful, everything was good. It is an idealized picture, but it is clear: my father he had to flee when he was thirteen. And he was a child when he was living in Tibet, and he was very traumatic, how he had to flee over the Himalaya and everything, and he was the oldest son. And it is clear that everything that remains of Tibet must be great. And you’re not allowed to touch this picture. It’s something holy (Sangay).

Yngre tibetanerne er mer kritiske til sin historie, men ser også det positive i disse forestillingene. De hevder at de – til forskjell fra andre utlendinger – drar fordel av sitt rykte:

In meiner Kindheit, die Leute hatten mich herzlich empfangen wenn ich gesagt habe, ’ich bin Tibeterin’. Da hat es nicht geheissen: ’Ach, ein Ausländer’, sondern, ’aah, ein Tibeterlein!’ (Drolma).

⁴⁸ Intervju med Lobsang Gangshontsang, president i TGSL, 11.06.06.

Spørsmålet blir hvordan de da forholder seg til disse forestillingene, og med hensyn til at Dalai Lama faktisk ba tibetanere som reiste til Sveits om å oppføre seg skikkelig⁴⁹, skal jeg i kapittel 5.7 se nærmere på hans rolle i videreføringen av forestillingene: hvordan unge, på tross av sin kritiske innstilling, kan synes å identifisere seg med dem.

4.3 Integrering

Med de tibetanske flyktningene ble et nytt kapittel i sveitsisk flyktningepolitikk innledet: den første mottakelsen av flyktninger fra en helt annen kulturkrets (Gyaltag 1990: 146). Dette påvirket integreringen, og det er viktig å understreke at sveitserne ikke var ubetinget positive til den fremmede kulturen tibetanerne brakte med seg. Faktisk inneholdt den første bosetningsbeslutningen en klausul som sa at om innlemmingen av tibetanerne skulle mislykkes, så måtte de sendes tilbake til India: "Man fürchtete, die Tibeter wären uns so fremd, dass es, neben dem sprachlichen Problem zu weiteren unüberwindlichen Schwierigkeiten kommen könnte" (Kuhn 1996: 10). India krevde imidlertid at klausulen måtte trekkes tilbake om tibetanerne skulle få utreisetilatelse (Kuhn 1996: 10). Dette viste seg å være et klokt valg, da integreringen skulle vise seg vanskeligere enn hva man grunnet sammenligningen mellom Sveits og Tibet hadde trodd (se Ott-Marti 1980⁵⁰; 1976; Lindegger 2000: 77-85; kapittel 3.4.2).

Tibet før 1959 var på mange måter et førmoderne samfunn, og selv om man hadde vektlagt tilsynelatende passende topografi og "fellestrekk mellom to fjellfolk", ble overgangen til den vestlige verden for mange tibetanere meget stor⁵¹. Det oppsto en rekke kulturelle misforståelser og vanskeligheter, som ga seg utslag i eksempelvis pyjamaskledde tibetanere på handletur, da fenomenet nattklær var ukjent⁵², eller at tibetanske menn med langt hår ikke ønsket å klippe seg etter arbeidsgivers krav da det var der deres livsenergi befant seg

⁴⁹ En informant påpekte: "Ich weiss der Dalai Lama hat da zu meiner Mutter gesagt, 'wenn ihr in die Schweiz geht', also als Kinder, 'dann müsst ihr euch immer gut und nett und lieb verhalten. Ihr dürft nichts böses tun, weil ihr repräsentiert unser Land'" (Drolma).

⁵⁰ Ott-Martis forskning om integreringen av tibetanerne i Sveits skapte stor debatt. Mange mente den var nedverdigende og generaliserende, og Røde Kors ba instituttet i Rikon om ikke å selge Ott-Martis bok (1980), da de mente den var misvisende. Boken viser likevel at integreringen ikke var så enkel som man hadde regnet med. I denne studien vil det imidlertid ikke legges stor vekt på integrering, da et stort fokus ligger på den oppvoksende generasjon, som må regnes som fullstendig integrerte i det sveitsiske samfunnet. Her hadde Ott-Marti rett, da hun allerede i 1976 hevdet det ville ta to til tre generasjoner før tibetanerne ville være integrert i Sveits.

⁵¹ Det virker trolig at flyktningene som kom fra Øst-Tibet, i større grad enn de fra andre regioner, lettere taklet den nye situasjonen, da de ofte var tospråklige og vant med å reise mellom Tibet og Kina. For de som hadde levd mer isolert i andre deler av Tibet må overgangen ha vært betydelig større.

⁵² En informant forklarer: "In der Schweiz war alles so anders, gerade die alten Leute – ich denke, die waren damals etwa 20 bis 30 Jahre alt, die wussten nicht was eine Kaffeemaschine ist, oder was war ein Nachthemd, dass haben sie nicht gekannt. Sind hier mit Hausschuhen und Pyjamas auf die Strasse gegangen um einzukaufen. Sie wussten nicht was ein Restaurant ist – dass haben sie nicht gekannt" (Drolma).

(Rathgeb 1993a: 22). Det oppstod videre problemer i møtet med forvaltningen da mange av de nyankomne ikke hadde kjennskap til sin fødselsdato, og tibetanere (både menn og kvinner) med flere ektefeller ble nødt til å forholde seg til monogamiet⁵³ (Rathgeb 1993a: 22; se også Ott-Marti 1971: 58, 59).

Man søkte løsninger for å bedre integreringen, og etter hvert ble en måte å forklare problemene på oppsummert i følgende utsagn: "[D]as tibetische Leben dreht sich um ein *Gönpa* (Kloster). Ohne ein *Gönpa* ist es unvorstellbar, dass Tibeter sich zuhause fühlen oder sich als integriert betrachten" (Gyaltag 1988: 96). Dette ble tatt til etterretning.

4.4 Et tibetansk kloster i Sveits

Antropologen Claes Corlin besøkte Sveits i 1976/77, og beskriver møtet med landsbyen Rikon slik:

[S]tiger man trots alt av tåget i Rikon och vandrar längs skogsvägen mot Wildberg, kan det hända att en gestalt i fladdrande rödgul mantel knattrar förbi på moped och svänger in mot en enslig belägen byggnad i en skogsback. Byggnadens säregna arkitektur kröns av blixtrande guld. På gården utanför reser sig vitkalkade stupas och från en hög mast vajar mångfargade vimplar med egendomliga tecken och bilder . . . De gamla går regelbundet sin *Lam-khor* eller symboliska pilgrimsfärd runt klostret varje dag träget, snurrande på bönekvarnar och radband. I övrigt håller de sig mest för sig själva, talar om gamla tider och vägrar att beblanda sig med lokalbefolkningen. Andligen lever de kvar i Tibet och de har sällan lärt sig mer än några få ord tyska . . . Den schweiziske bonden som lastar timmer vid vägkanten verkar inte förvånad över detta säregna innslag i landskapet. "Isch jo die Tibeter", muttrar han och fortsätter sitt arbete (Corlin 1984: 48, 50).

4.4.1 Toni Hagen og det første klosterforsøket

Det kan i Corlins beskrivelse se ut som Gyaltag hadde rett, og at et buddhistisk kloster bidro til at tibetanerne følte seg hjemme. Men før jeg går nærmere innpå hvordan og hvorfor det ble bygd og innvidd et tibetansk kloster ved den lille landsbyen Rikon, bør vi se litt på bakgrunnen til ideen og gjennomføringen av dette. Vi forflytter oss dermed til Nepal, hvor Toni Hagen befant seg da en strøm av tibetanere krysset grensen fra Tibet. Som nevnt engasjerte Hagen seg i tibetanernes vanskelige situasjon, og mens han befant seg i Nepal ble han også oppsøkt av en tibetansk abbed fra Amdo som hadde flyktet over grensen med 30

⁵³ Også i India er polyandri forbudt, men det eksisterer mange tilfeller blant tibetanerne bosatt der. Grent (2002) behandler ulike former for polyandri i Dharamsala, og problematiserer blant annet hvordan mange tibetanere havner i rollekonflikter, da de ønsker å være moderne samtidig som de ønsker å bevare tibetanske tradisjoner, som blant annet innbærer polyandri (2002: 126). I kapittel 5.1 skal vi se at også unge tibetanere i Sveits havner i en liknende interessekonflikt.

munker, og som ønsket å få etablert et kloster for flyktningene i dalen de befant seg. Til dette trengte han midler, og han ønsket hjelp fra Hagen til å få leie et hus, noe som også etter hvert lot seg gjøre med støtte fra Røde Kors. Det skulle imidlertid vise seg at denne høyt utdannede abbeden ikke kun var ønsket blant tibetanerne i Nepal: tibetologen David Snellgrove ønsket å bringe ham til sitt institutt i London. Hagen var mer skeptisk da dette ville medføre at klosterprosjektet i Nepal strandet, og mente at om Snellgrove skulle ta med abbeden måtte han i så fall også ta med hele munkefellesskapet. Dette var det ikke midler til, så alle ble værende i Nepal. Viktig for denne studien er at ideen hos Snellgrove, å ta med seg en lærd *lama* til Europa, trolig var utslagsgivende for Hagens senere forslag om å bygge et kloster i Sveits (Kuhn 1996: 8). Den 27. oktober 1960 besøkte Hagen Dalai Lama i hans nye residens i Dharamsala, og ved siden av å diskutere den problematiske situasjonen blant de nyankomne i Nepal, presenterte han ideen om å bygge et kloster i sveitsisk eksil. Dalai Lama støttet opp om ideen da han anså et munkefellesskap som bedre i stand til å representere den tibetanske kulturen, enn kun enkeltmunker: "Ich habe immer von einer Begegnungsstätte zwischen Ost und West geträumt und wäre dem Schweizer Volk sehr dankbar, wenn es dies ermöglichte" (Dalai Lama i Lindegger 2000: 27).

Da Hagen, blant flere andre, anså den tydeligste forbindelsen mellom Sveits og Tibet for å være Alpene, tok han kontakt med den Sveitsiske Alpeklubben, en gruppe som hadde stor beundring og respekt for Himalaya-befolkningen grunnet deres yteevne i fjellet. Han sendte dem en film om tibetanske flyktninger i Nepal, noe som hadde store virkninger. Jacques Kuhn opplyste meg også i et personlig intervju at fjellklatrerne var blant de få som visste noe om Tibet på denne tiden, og at de la vekt på at tibetanere hadde samme vaner som sveitsere, noe som spilte inn i identifiseringen fra sveitsisk hold⁵⁴. Mange så filmen og ble berørt, media presenterte nødssituasjonen, og det sveitsiske folk ble eksponert for problemene i Tibet. Dermed ble en bølge av sympati utløst, noe som delvis har vedvart frem til i dag, og en kan spørre seg om dette hadde vært mulig for en annen gruppe mennesker, uten et liknende romantisert omdømme. Det medførte uansett at en av alpinistene, Ruedi Schatz, som president i den nye foreningen "Kommision zur Gründung einer Gompa in der Schweiz", videreførte forslaget om et tibetansk kloster i Sveits, og begynte å lete etter et passende fjellområde. Alpeklubben skulle med sine 42 000 medlemmer fungere som patronat⁵⁵ for prosjektet, og med hjelp fra Meinrad Schuler i kantonen Schwyz ble også et egnet sted i Rothenthurm

⁵⁴ Det synes nærliggende å tro at Heinrich Harrers bok *Sieben Jahre in Tibet* (1952) også spilte en rolle i bevisstgjøringen av sveitserne.

⁵⁵ Denne ordningen med at et kloster støttes økonomisk og beskyttelsesmessig av en sekulær bidragsyter har lange tradisjoner i Tibet, se kapittel 3.1.2.

funnet. Alt så ut til å være i orden for byggeprosessen. Man planla et stiftelsesråd, og så for seg et kloster med 10-20 munkar (Lindegger 2000: 94). Imidlertid kom det problemer fra uventet hold. En annen forestilling om den tibetanske kultur ble nemlig fremlagt av den lokale katolske presten, som motsatte seg prosjektet: "Der Pfarrerherr erklärte öffentlich, die Gründung dieses Klosters müsse auf alle Fälle verhindert werden. Die Tibeter seien Heiden⁵⁶, und er dulde keine Beunruhigung in seinen Reihen" (Kuhn 1996: 11). Det var altså ikke slik at alle så på de nyankomne med romantiske øyne.

Dette utspillet satte faktisk en stopper for klosteret: prosjektet døde, men – som vi skal se – ideen overlevde. Og selv om samme type problematikk skulle vanskeliggjøre også det neste klosterprosjektet, fant man løsninger. Det er på tide å forflytte seg til landsbyen Rikon.

4.4.2 Rikon: gryter, øl og religiøse behov

Etter den andre verdenskrig var den sveitsiske økonomien i kraftig vekst, noe som medførte en stor mangel på arbeidskraft. Gjestearbeidere kom fra Italia, Spania og Tyrkia, men på 60-tallet var behovet fremdeles udekket. Derfor passet det bra at man nå fikk importert store mengder arbeidskraft, fra et folk som i tillegg hadde et solid rykte for å være hardtarbeidende og flinke håndverkere, noe som også skal ha spilt inn i avgjørelsen om å motta såpass mange tibetanere⁵⁷. Dermed fikk man også den første avkreftelsen på myten om det tibetanske folk, nemlig at de må bo i fjellområder. Mange trakk ned fra områdene de var bosatt og dit det var arbeid å finne⁵⁸. Et slikt sted var grytefabrikken Kuhn i Rikon.

Der Absatz stieg und stieg, aber die Produktion konnte nicht Schritt halten, weil die Arbeitskräfte fehlten. Mein Bruder und ich mussten immer wieder erfahren dass übliche Stellenausschreibungen unbeantwortet blieben. Leute bekam nur, wer Arbeit und Wohnungen zur Verfügung stellen konnte. Wir entschieden uns deshalb zu bauen, und errichteten in Fabriknähe eine Siedlung mit 48 Wohnungen. Während der Bauphase erfuhren wir, dass in Tibeter-Heimen zum Teil unhaltbare Zustände herrschten (Kuhn 1996: 12).

⁵⁶ Nu skal det imidlertid bemerkes at katolikker tidligere faktisk har vektlagt likheter mellom sin egen religion og den tibetanske buddhismen, og som eksempel kan det nevnes jesuittmisjonærene Cacella og Cabral, som i 1630 nådde Shigatse fra Bhutan. Grunnet sin uvitenhet om tibetansk språk og kultur spekulerte de på om de hadde nådd et urgammelt kristent samfunn, og Snellgrove og Richardson nevner Tara og Tsongkapa som aktuelle misforståelser: førstnevnte som en orientalsk versjon av jomfru Maria, og sistnevnte med sine to hoveddisipler som en merkelig variant av treenigheten (1968: 203).

⁵⁷ Intervju med Lobsang Gangshontsang, president i TGSL 11.06.06.

⁵⁸ En av mine eldre informanter fortalte imidlertid at det var svært heldig for tibetanerne å komme til Sveits grunnet fjellene, og spesielt for de eldre var det grunnleggende for å kunne føle seg hjemme. Hun fortalte videre at de tibetanerne som nå bor i Alpene ikke vil flytte derfra, og at en bekjent av henne som kom fra en alpelandtby til Winterthur mistrivdes slik grunnet mangel på fjell at han rett og slett døde.

Med andre ord var det en blanding av altruisme og egne behov som brakte familien Kuhn inn i tibetanernes verden. Gjennom samarbeid med Røde Kors og ekteparet Lindegger, et par som gjennom sine adopsjoner av tibetanske barn hadde opparbeidet kjennskap til den tibetanske kulturen og språket, begynte nå forberedelsene med å få bo- og sysselsatt den første gruppen tibetanere i Rikon. Et halvt år senere var boligene klare, og den 16. oktober 1964 flyttet de første fem tibetanske familiene til Rikon, delvis også grunnet et ønske om å samles da de alle kom fra samme region i Tibet (Lindegger 2000: 56)⁵⁹. Antallet vokste for øvrig raskt grunnet tilflyttende familiemedlemmer. Dette naturlige ønsket om å være samlet så mange som mulig, har, ifølge en av mine informanter, også medført at mange tibetanere bosatt i andre europeiske land har flyttet til Sveits, og vi skal se at innvielsen av klosteret i utkanten av Rikon også førte til at mange tibetanere flyttet dit.

Selv om det ofte presenteres slik at innlemmingen av den nye gruppen mennesker var problemfri, hovedsakelig grunnet tibetanernes arbeidsomme lynne og, sammenlignet med andre innvandrergupper, evnen til å ikke skape problemer⁶⁰, er det som vi så i kapittel 4.3 ikke hele bildet. Senere skal vi se hvordan ryktet de første tibetanerne pådro seg, delvis grunnet deres myteomspunnede land og delvis deres faktiske evne til å skaffe seg et positivt omdømme, både medfører positive og negative følger for den oppvoksende generasjon tibetanere i Sveits. La oss først se på noen av de faktiske problemene som oppsto i kjølvannet av deres ankomst til Rikon, både sosialt og på arbeid. Dette var nemlig viktige foranledninger til at Hagens klosterplaner ble gjenopptatt og gjennomført.

Angående grytefabrikken beskriver Kuhn problemene slik:

Sie waren einerseits von allem fasziniert, was mit Technik zu tun hatte . . . Aber die Faszination blieb oberflächlich. Besonders deutlich kam dies bei der Arbeit zum Ausdruck. Sie bewunderten die technischen Anlagen in der Fabrik, konnten aber deren Mechanismen und Abläufe nicht begreifen. Ahnungslos langten sie in die sich bewegenden Maschinteile. Um Unfälle zu verhindern, durften wir sie keinen Augenblick unbeaufsichtigt in den Werkhallen lassen. Aufgrund mangelnder Sprachkenntnisse konnten wir sie auch nur unter Schwierigkeiten instruieren (1996: 16).

Med andre ord ble det innsett, også blant de tibetanske arbeiderne, at språk er nøkkelen til den vestlige teknikk og vitenskap, og man forsøkte å utdanne de dyktigste tibetanerne, som skulle lære dette videre til de andre. Dette ga ikke store resultater, og i tillegg oppsto andre problemer etter arbeidstiden. Innad i familiene begynte generasjonsskiller å vise seg, og

⁵⁹ Dette var også tilfelle blant tibetanerne i India (Strøm 1995: 87, 162).

⁶⁰ Som en av mine informanter uttrykte: *“They have a very good image, the Tibetans were looked on as a people who were hardworking, they were quiet, there were no discussions with the Tibetans, because they were just working, and then they went home – they were praying”* (Norbu). Se også Corlin 1991: 112.

arbeiderne fikk også mye mer fritid enn de var vant med som bønder og nomader i Tibet: "So wussten einige von ihnen nicht, was sie mit dem Feierabend anfangen sollten. Sie entdeckten das Wirthaus, und der eine oder andere von ihnen begann mehr zu trinken, als ihm gut tat" (Kuhn 1996: 17). Også Ott-Marti, som har studert integreringen av tibetanerne i det sveitsiske samfunnet, nevner vertshusets rolle, men hevder dette ikke kun ble brukt som tidtrøytte eller for å drikke bort problemer, men som en måte å tilnærme seg et større fellesskap:

Diese liegt wohl wieder in der Identifikation mit dem Schweizer, die der Tibeter anstrebt. Im Wirtshaus, unter dem Einfluss des Alkohols scheint die Kluft zu den Schweizern überbrückbarer und das Minderwertigkeitsgefühl kleiner zu sein. "Da sind alle Kollegen" (1980: 188).

Selv om dette muligens var en snarveg inn i det sveitsiske samfunnet, brakte det også bekymring med seg, og Kuhn påpekte i sitt intervju med meg at hans familie følte seg ansvarlig for situasjonen, da det var de som hadde brakt tibetanerne til Rikon. De begynte å tenke på aktuelle løsninger, og det var da Peter Lindegger mente Jacques Kuhns bror Henri om Hagens samtale med Dalai Lama. I Tibet var det i klostrene folk søkte hjelp og støtte, og dette var nok noe tibetanerne her savnet. Ideen om å bringe munkene til Sveits ble gjenopptatt.

Før vi imidlertid ser hvordan denne ideen kunne realiseres, må det påpekes at årsaken til dette initiativet, selv om det i Kuhns beskrivelse nesten kan virke slik, ikke kun er å finne i at man ønsket å begrense tibetanernes alkoholinntak. Allerede fra begynnelsen av ble det observert at de nyankomne var svært opptatt av sin religion. De brukte mye tid på bønn, alle hadde et lite alter i hjemmet, og motivasjonen bak Hagens tidligere initiativ hadde også vært en lærdom han hadde med seg fra Asia: "[I]n Tibet waren Volk und Klöster eine unntrennbare Einheit" (Rathgeb 1993a: 20). I tillegg til grunnleggende personlige religiøse behov begynte man også å diskutere betydningen av å ta vare på den tibetanske kulturen. For det første ville det være en tragedie for verdens kulturarv om Kina nå skulle få fullført utslettingen av mahayana-buddhismens seneste og mest utviklede kultur. Dermed ble det på generelt grunnlag viktig, ikke bare i Sveits, men også andre steder i eksil, å få videreført mest mulig av den tibetanske arven. Også for den tibetanske gruppen i Sveits innså man betydningen av å viderebringe deres egenart, da de brakte med seg en verdifull kultur som var viktig for flyktingenes identitet og selvfølelse: "[T]he Tibetans needed not only material but also cultural and spiritual welfare" (Van Dyke 1997: 179).

4.4.3 Det ondes problem: *teodicé*

For bedre å forstå hvordan religionens betydning også økte for de første flyktningene, kan innsyn i religionssosiologien være til hjelp. Mange forskere studerer religioner som meningssystemer, hvor mening refererer til fortolkning av situasjoner og erfaring. Om det oppstår store skiller mellom en sosial gruppes idealer og den virkelige verden, altså hendelser som virker meningsløse eller meningstruende, vil religionen kunne konstruere legitimeringer av motsigelsene: "[Å] integrere netop de marginalsituationer, hvor der sættes spørgsmålstegn ved hverdagens virkelighed" (Berger 1997: 36).

Spesielt to fenomener er gjeldende angående trussel mot en gruppes mening, og begge er til en viss grad tilstede blant tibetanerne i Sveits: *teodicé* og *anomi*.

Teodicé er en religiøse forklaring på meningstruende erfaringer, primært lidelse og død. Imidlertid må det understrekes at disse ikke medfører et *teodicé*-problem først og fremst fordi de er ubehagelige, men fordi de truer menneskers fundamentale "orden". Berger skriver:

Religionen vedligeholder således den sosialt definerte virkelighet ved at legitimere marginalsituationerne ud fra en alt-omspændende, hellig virkelighed. Dette gjør det muligt for individet, der kommer i disse situationer, at eksistere videre i sit samfunds verden – ikke "som om intet var hendt", hvilket psykologisk set er vanskelig i de mer ekstreme marginalsituationer, men med "viden" om, at selv disse begivenheder og oplevelser har deres plads indenfor et "fornuftig" univers....Teodicéen skaffer ikke først og fremmest lykke, men mening (1997: 38, 51).

Anomi kan på sin side enklest forklares som en situasjon uten orden, der det i den sosiale gruppen oppstår en deregulering av offentlig bevissthet, noe som medfører moralske kriser og normløshet. Dette kan religionen forhindre, da den ved å sørge for mening og orden, beskytter mot *anomi* på to måter:

A firm religious basis of order is a buffer against the occurrence of anomie in the first place; and if the group does experience an anomic situation, religion can potentially respond to the crisis of moral meanings. Meanings is fundamental to a sense of order – without it, there is chaos (McGuire 2002: 35).

Berger hevder faktisk at det motsatte av det hellige er kaos: "Det hellige kosmos, der både overskrider og omfatter mennesket under dets ordning af virkeligheden, tilvejebringer således det yderste værn mod anomiens terror" (1997: 23). Dette har betydning for denne studien da rask sosial endring er spesielt truende for en gruppes meningssystem (McGuire 2002: 35), noe som er tilfelle i tibetanernes flyktningesituasjon. For gruppen som kom til Sveits ble det dermed viktig å finne forklaringer på meningsløsheten i Kinas invasjon og flukten fra deres

hjemland, og buddhismen fikk økt betydning da den fungerte som en *teodicé* – en forklaring på det ondes problem, og samtidig fungerte som et verktøy mot den potensielle *anomiske* tilstanden eksilet kunne medføre. Klosteret ble det kjente i den fremmede situasjonen.

4.4.4 Buddhismen som forklaring

Senere skal vi se hvordan klosteret i Rikon ble viktig for tibetanernes etniske identitet og selvforståelse, men det vil først være nyttig å si noe om hvordan tibetanerne kan søke konkrete forklaringer i buddhismen for lettere å kunne akseptere sin skjebne. Tro på buddhismens grunnforestillinger kan medføre en langsiktig trygghet om retur til Tibet; som en av Ott-Martis informanter uttrykte det: "If we cannot go back in this life we certainly can in the next one" (1976: 49). Imidlertid, som en av mine informanter påpekte: dette er det ikke mye trygghet i, hun kan ikke si for sikkert om hun blir gjenfødt verken som tibetaner eller i Tibet, og å leve under kinesisk styre ønsker hun uansett ikke. Likevel vil kanskje vissheten om reinkarnasjon lette sorgen over de som døde de første tiårene under kinesisk styre, samt at buddhismens fokus på lidelse og forgjengelighet kan gjøre situasjonen mer forståelig. I så fall kan det innvendes at om man først skal søke slike forklaringer, medfører det at tibetanerne selv er skyld i sin ulykke, da buddhismen bruker *karma*-læren som årsaksforklaring. Altså må dette livets elendighet forklares ut fra dårlige gjerninger i tidligere liv. Schwartz argumenterer imidlertid mot dette: "[I]t cannot satisfactorily explain collective misfortune. How can karmic retribution apply to a whole society, regardless of individual actions?" (1994: 230).

Forestillingen om kollektivt karma er likevel godt belagt i Tibet, og i samtaler med en av munkene i Rikon ble det understreket at den kinesiske invasjonen kun var den tilsynelatende årsaken til tibetanernes lidelser. Likevel presiserer en av mine informanter at dette ikke dreier seg om skyld og fortjeneste:

[D]as ist jetzt ein kristlicher Gedanke, um etwas verdienen, oder etwas Sünde ist oder nicht . . . Nein, also das ist einfach eine Wechselwirkung. Man hat etwas gemacht und dann ist es so und so zusammengekommen, das und das wurde ausgelöst dabei (Phuntsog).

Det synes også relevant å nevne en annen side ved buddhismen som i mange andre buddhistiske land har fungert som grunnlag for større håp for fremtiden, nemlig tilbedelse av den kommende Buddha Maitreya (tib. Jampa) og medfølgende messianske aspekter. Det finnes mange tilfeller, både hvordan dette har vært viktig i tidligere opprør mot makthavere (blant annet koloniherrer), og i moderne bevegelser. Eksempelvis angående Korea skriver Torkel Brekke: "[I]deen om den kommende Buddha er fortsatt et viktig løfte om hjelp og trøst

for mange lekfolk, og for Maitreyatilbedere: et løfte om en ny tidsalder” (2004: 89). Det synes nærliggende å tro at slike forestillinger kan være tilstede også for tibetanere, både i Tibet og i eksil, og det kan nevnes at den store bønnefestivalen i forbindelse med nyttår i Lhasa, *Monlam chenmo*, siden Tsong Khapa institusjonaliserte den i 1408 og opp til 1959, ble avsluttet med en prosesjon til ære for Jampa (Strøm 1995: 132). Riktignok uttrykte ingen av de jeg snakket med tanker om den kommende Buddha, men de fleste av mine informanter hevdet det var et prekært behov for et kloster i eksilets begynnelse på grunn av tibetanernes økte religiøse behov. Det at mange lekfolk som flyktet prioriterte å bringe med seg hellige gjenstander fremfor livsnødvendige saker (Ott-Marti 1971: 89), sier også noe om religionens betydning.

4.4.5 Klosteret i Rikon: bakgrunn og bygging

Alle disse faktorene – kulturbevaringsaspektet, identitetsbehovet, de økte individuelle og kollektive religiøse behov, samt ønsket om at integreringen av tibetanerne i Sveits skulle gå så smertefritt som mulig, spilte inn da man på ny tok opp Hagens prosjekt. Denne gangen skulle det la seg gjennomføre.

Peter Lindegger skaffet et prisoverslag hos en arkitektvenn, og sammen med Henri Kuhn-Ziegler presenterte de også ideen for Dalai Lamas bror Lobsang Samten og en av Dalai Lamas hovedlærere, Ling Rinpoche, som tilfeldigvis var på rundreise i Sveits. Disse engasjerte seg i saken, men det ble klart at kun én person hadde myndighet til å avgjøre utvelgelse av munkene og planlegging av innvielsen, så det endte med at Henri Kuhn-Ziegler og hans kone Mathilde i oktober 1966 reiste til Dharamsala (Kuhn 1996: 17, 18). Etter møtet med Dalai Lama begynte den mer detaljerte planleggingen, man undersøkte ulike måter å finansiere bygget på, og denne gangen var det familien Kuhn som påtok seg patronatet. Alpeklubben hadde lovet i forbindelse med det første klosterforslaget. De garanterte for størstedelen av de totale byggekostnadene på 730 000 sveitserfranc⁶¹ og tilbød også en tomt til bygningen i gave. Etter at den eldste og i begynnelsen mest engasjerte av Kuhnbrødrene, Henri, døde i 1969, fortsatte familien likevel å støtte institusjonen, noe Van Dyke påpeker er vanlig i Himalaya: ”[D]onation is not a personal affair, but instituted through a household” (1997: 180). Eksempelvis finansierte Jacques Kuhn i 1985 en *stupa* som Dalai Lama personlig innvidde, og som straks ble en viktig del av *koraen* rundt klosteret.

Det første forslaget til beliggenhet var klart allerede i august 1965, og var i umiddelbar nærhet av hjemmene til de nyinnflyttede tibetanerne. Dette ble likevel raskt forkastet da stedet

⁶¹ Den sveitsiske Tibet-hjelpen bidro med 150 000 sveitserfranc.

ikke syntes å kunne garantere munkene ro, og Dalai Lamas veiledere, som også deltok planleggingen, mente at tomten lå for nær landsbyen og for øvrig ikke var høyt nok plassert. Dermed tilbød altså Kuhn-familien en del av sine skogsområder, ca to kilometer ovenfor landsbyen:

The new site of approximately 4,000 m² came closer to Tibetan ideals for a monastery as it lay in a sheltered clearing cradled below the saddle of a hill, sloping southwest to a stream, with a hill rising behind to the north . . . Indeed, the field was preferable to the Tibetans. At some distance from the village, the site conforms to the recommendations of the Vinaya code which state that monks should live at any place where alms are easily available, neither too far nor too near habitation (Van Dyke 1997: 182).

12. juli 1967, etter å ha blitt utvalgt av Dalai Lama personlig, ankom fire munkere og deres abbed fra India, og en måned senere kom munkekokken til Rikon (Lindegger 2000: 96). Frem til klosteret sto ferdig ble de innkvartert i et hus nede i landsbyen, og dette skulle vise seg å bli den andre magneten som brakte tibetanere til den lille landsbyen (den første var som nevnt arbeidsmulighetene): "[D]ie Anwesenheit der Mönche wirkte Wunder. Hätten wir damals mehr Wohnungen zur Verfügung gehabt, wären sämtliche von Tibetern bewohnt. Alle wollten nach Rikon ziehen, alle wollten bei uns arbeiten" (Kuhn 1996: 19). Kuhn utdypet dette i sitt intervju med meg, og forklarte hvor fantastisk denne tiden hadde vært, da tibetanere fra hele landet nå kunne få uttrykt sine problemer og motta forklaringer på sitt eget språk. Den vanskelige kontakten som det på grunn av språkproblemer hadde vært mellom Røde Kors og tibetanerne fant nå sin løsning.

Helt fra begynnelsen av planleggingen var det enighet om at klosteret skulle bygges med utgangspunkt i vestlig arkitektur, og ikke som en total rekonstruksjon – eller reinkarnering, som vi har sett fant sted i India – av et tradisjonelt tibetansk kloster. Likevel ønsket man ikke å konvertere en allerede eksisterende bygning, da "[n]ew architecture would better reflect the philanthropy of the donor and express the integration of the Tibetan community in Switzerland without the suppositions implied in a conversion" (Van Dyke 1997: 180). Alt i alt kan man si at arkitekturen reflekterer en syntese mellom begge kulturer, men dette har ikke kun symbolsk opphav; det ble også tatt funksjonelle hensyn idet man prøvde å se for seg den fremtidige funksjonen til institusjonen i Vesten, samtidig som man forholdt seg til munkenes egne ønsker (Lindegger 2000: 96).

Angående plasseringen ble den også akseptert av myndighetene, selv om det i begynnelsen oppsto problemer av ulik art. For det første var det problematisk at klosteret skulle bygges i skogen, da det ikke er tillatt å redusere skogsarealer, men man ble etter lange

diskusjoner enige om at de få trærne som sto akkurat på byggeplassen ikke utgjorde noen ”skog”. Etter nye diskusjoner fant man også en løsning på vann og kloakkavløp, som lokalmyndighetene nektet å koble til landsbyen på grunn av avstanden, men som i stedet ble pumpet til og fra en gård i dalen nedenfor (Van Dyke 1997: 184). Elektrisiteten ble ledet fra den neste landsbyen, Wildberg, 1,5 kilometer gjennom skogen (Kuhn 2000: 21).

Motstanden fra kirken som hadde stanset det planlagte klosteret i Rothenthurm oppsto ikke her. Kuhn fortalte i sitt intervju med meg at man forberedte både den protestantiske og den katolske menigheten på den buddhistiske institusjonen, og ba dem også om ikke å forsøke å konvertere tibetanerne. Selv skulle tibetanerne ikke misjonere for sin religion, noe som for øvrig er relevant når jeg senere skal studere klosteret i forhold til de ulike tibetanske buddhistsentrene som har oppstått i Vesten siden eksilet begynte i 1959. Selv om kirken selv aksepterte klosteret, oppstod det imidlertid problemer da dette er en protestantisk kanton hvor det, i et forsøk på å hindre jesuittisk aktivitet, har vært forbud mot klostre (artikkel 52 i Bundesforfatningen fra 1874) (Kuhn 1996: 21). Problemet løste seg uansett da filologen Lindegger kom opp med forslaget å kalle institusjonen ”Klösterliches Tibet-Institut” (Monastisk Tibet-institutt). Som vi skal se reflekterer institusjonens oppgaver denne tittelen: en todeling mellom kloster og institutt som har vist seg å være svært fruktbar (Grieder 1993: 59). For øvrig medførte en folkeavstemning i 1974 at klosterforbudet i kantonen ble opphevet.

Til tross for at alt nå begynte å ligge til rette for byggingen, var det en annen utenforstående gruppe som ikke var like positiv til klosteret, og som gjorde hva den kunne for å stanse prosjektet: Kina. Siden jeg er opptatt av forestillinger om Tibet vil det være belysende å se nærmere på Kinas reaksjon, da denne representerer en helt annen virkelighet enn den sveitserne forbandt med sine nye landsmenn. For å understreke ulikheten tillater jeg meg derfor et lengre sitat.

Kina sendte til sammen tre protester til den sveitsiske ambassaden i Beijing, 30. juli, 5. august og 17. august 1967, og det følgende er hentet fra den siste, hvorav dette er fra en uoffisiell oversettelse trykt i Neue Zürcher Zeitung samme dag:

Am vergangenem 29. Juli fand in Rikon/Schweiz die Zeremonie der Grundsteinlegung zum sogenannten Tibet-Institut statt. Die Mutter, der ältere Bruder und der Persönliche Vertreter des Dalai Lamas in Genf, des Anführers der rebellischen tibetanischen Banditen, sowie mehr als 300 weitere tibetische Banditen haben daran teilgenommen. Zu ihnen haben sich auch antichinesische Elemente aus Grossbritannien, Frankreich, Westdeutschland, den Niederlanden und Schweiz gesellt. Die Brüder Kihn (sic.), schweizerische antichinesische Elemente, sind soweit gegangen, anlässlich der Zeremonie zu erklären, dass besagtes Tibet-Institut das geistige Zentrum der tibetanischen Banditen für ihre Tätigkeit in ganz Europa darstelle. Fernsehen, Radio

und Presse der Schweiz haben die Gelegenheit benützt, um lärmig eine neue antichinesische Gegenströmung aufzuwirbeln. (...)

Es ist zu unterstreichen, dass die tibetanische Rebellen-Clique des Dalai, die ins Ausland geflohen ist, der Feind des tibetischen Volkes und der anderen Nationalitäten Chinas ist. Mit Unterstützung des Imperialismus, des Revisionismus und der Reaktion sucht sie im Ausland Kräfte zu sammeln, um im gegebenen Zeitpunkt die reaktionäre Herrschaft der Halter von Leibeigenen, die vom tibetischen Volk gestürzt worden ist, wieder aufzurichten, um das befreite tibetische Volk, das ein glückliches Leben führt, von neuem der dunklen und unmenschlichen Sklaverei zu unterwerfen. Dies ist ein reines Hirngespinnst und wird ihr Ziel niemals erreichen.

Es erregt Empörung, dass die schweizerische Regierung, die mit China diplomatische Beziehungen unterhält, trotz wiederholter Warnungen und Proteste der chinesischen Regierung ihre Anstrengungen verdoppelt hat, um die antichinesischen Umtriebe zu unterstützen und zu ermutigen, die von den tibetischen Banditen in der Schweiz geführt werden und die aus der Schweiz das Zentrum ihrer antichinesischen Umtriebe in Europa gemacht haben. Dies lässt die reaktionären Züge der schweizerischen Regierung weiter hervortreten, die, in Übereinstimmung mit dem Imperialismus, dem Revisionismus und der Reaktion, sich zum Feind des chinesischen Volkes macht.

Die chinesische Regierung warnt die schweizerische Regierung streng: Unverzüglich muss den antichinesischen Umtrieben der tibetischen Banditen in der Schweiz ein Ende gesetzt werden, und muss davon Abstand genommen werden, auf dem reaktionären antichinesischen Weg weiterzuschreiten. Wenn die schweizerische Regierung fortfährt, trotz der feierlichen Warnung der chinesischen Regierung den Tauben zu spielen und sich darauf versteift, durch eine weitere Verschlechterung der Beziehungen zwischen den beiden Ländern sich dem chinesischen Volk feindlich zu zeigen, dann wird sie nur einen Stein aufheben, um ihn sich auf die eigenen Füße fallen zu lassen (Lindegger 2000: 96, 97)

Grunnen til at jeg siterer dette i sin helhet er at jeg ønsker å vise hvorfor Kinas reaksjon fikk den effekten den fikk. Kina mente at Sveits nå blandet seg i indre kinesiske forhold, mens Sveits mente at det var Kina som blandet seg med *deres* indre anliggender, så de avviste protestene (Kuhn 1996: 20). Siden de også hadde sveitsisk media på sin side medførte dette nettopp det motsatte av hva Kina ønsket: tibetanerne fikk enda større sympati, og – delvis også på grunn av filmen beskrevet nedenfor, som nå ble fremvist offentlig – fikk klosteret enda mer finansiell støtte. Dette understreker at det ikke kun var gjennom sin identifisering med det hederlige fjellfolket at sveitsere ønsket å hjelpe; også Kinas provokasjon mot Sveits påvirket sveitserne, men det må likevel spørres om andre innvandrergupper ville ha fått en slik interesse og støtte for byggingen av et religiøst bygg.

4.4.6 Sakralisering

Nå skal det imidlertid nevnes at datoen (29. juli) Kinas regjering henviser til ikke stemmer. Dette var riktignok den planlagte datoen, og også Lindegger – instituttets første leder – hevder

merkelig nok i flere av sine publikasjoner (2000: 96, 1988: 17) at dette var dagen man begynte den lange prosessen frem til klosteret sto ferdig innvidd 15 måneder senere, den 5. november 1968. 29. juli har dermed blitt stående som den offisielle datoen, men Van Dyke skriver imidlertid i sin utførerlige artikkel om alle ritualene som fant sted i denne perioden, at dagen før, den 28. juli, skulle det være en ”prøve” av innvielsesseremonien, og at et filmteam var gitt tillatelse til å filme begivenhetene. Dagen etter skulle man gjennomføre ritualet ”på ordentlig”, men denne gang uten filming. Morgenen 28. ble imidlertid planen endret, man skulle nå kun gjøre seremonien kun én gang, denne dagen, og med filmkameraene på:

The Tibetans appear to have been concerned that a repeat performance of the ritual would reduce, rather than increase, its efficacy. They did not seem unduly worried that the original intended date, presumably chosen for astrological auspiciousness, had now been altered to the 22nd day of the 6th month of the Fire-Sheep Year (July 28, 1967) (1997: 186).

Dagen etter gjennomførte munkene kun en kortere seremoni for de tilstedeværende, uten at noen av disse var klar over endringen i programmet (Van Dyke 1997: 204). Dette er eksempler på flere endringer diasporasituasjonen medfører: i Tibet tok man gunstige datoer alvorlig, og man utførte de oppgavene oraklene anbefalte når de anbefalte at de burde gjøres. Videre var det aldri snakk om å ”prøvegjennomføre” ritualer, og tilpassingen av ritualer til krav fra media er selvsagt noe som aldri ville ha funnet sted.

I kapittel 3.1.1 så vi at innføringen av buddhismen i Tibet skjedde ved det Kapstein omtaler som en ”mandalafisering” av riket, det vil si i analogi til et buddhistisk *mandala*. Også i Rikon var dette tilfelle (Ott-Marti 1971: 107), og velsignelsen og innvielsen av tomten skjedde, dog med enkelte nytolkninger, slik som tradisjonen er i Tibet, det vil si med hensyn til både måne- og solsykluser, en prosess det tok over ett år å gjennomføre⁶².

4.4.7 Todelt funksjon⁶³

Etter at arbeidet med bygningen var godt i gang, ble stiftelsen ”Stiftung Tibet Institut Rikon” opprettet 24. november 1967, og man fastsatte deretter institusjonens hensikt og mål, et dokument som fremdeles gjelder i dag:

⁶² For en detaljert beskrivelse av alle innvielsesritualene i forbindelse med byggingen av klosteret, inkludert variasjoner fra Tibet, se Van Dyke 1997.

⁶³ Institusjonen ble som nevnt titulert et monastisk institutt, og eksempelvis Philip Hepp omtalte den konsekvent som et institutt. Likevel, siden tibetanerne omtaler bygget som *gompa* (kloster), bruker jeg også ordet kloster, med unntak av når jeg behandler funksjonene som ivaretaes av instituttdelen.

Die Stiftung bezweckt die Errichtung und die Führung eines Tibet-Institutes zur geistlichen und geistigen Betreuung der in der Schweiz lebenden Tibeter. Zur Erhaltung und Weitergabe der religiösen und kulturellen Werte von Tibet durch tibetische Gelehrte und Geistliche und zur Erleichterung von wissenschaftlichen Arbeiten im Zusammenhang mit tibetischen Quellen und Überlieferungen in Religionsgeschichte, Literatur, Musik, Kunstgeschichte, Sprachforschung, Medizin, und Pharmazie. Allgemein soll das Tibet-Institut der Begegnung zwischen tibetischer und westlicher Kultur dienen (Kuhn 1996: 20).

Det synes kanskje innlysende, men da det har relevans senere i studien, understreker jeg at det i dette dokumentet ikke står noe om vestliges behov eller betydningen av å spre *dharma* (til Vesten), selv om dette er et viktig buddhistisk anliggende. Munkene ble ikke sendt til Sveits for å bedrive misjon⁶⁴. Likevel har klosteret gjennom de snart førti årene siden det sto ferdig endret seg på ulike måter, og det står nå å lese på dets hjemmeside at et av målene også er ”[t]o make Tibetan culture accessible to interested western and other non-Tibetan people”⁶⁵. Dette vil jeg komme tilbake til.

Det er viktig å understreke at det fra starten av var snakk om en todeling av institusjonens funksjoner, noe som nevnt også gjenspeiles i betegnelsen Klösterliches Tibet Institut. Den monastiske delen er altså det som har med tibetanernes religiøse behov å gjøre, samt med videreføringen av den tibetanske kulturen i eksil – to aspekter som henger sammen, da man ved å praktisere religionen også bidrar til en videreføring av den tibetanske kulturen. Institutt delen skal på sin side fremme vitenskapelig arbeid relatert til tibetansk språk, religion, historie, og andre aspekter ved den tibetanske kulturen.

4.4.8 Kloster

Som nevnt beskriver Vertovec hvordan en diasporasituasjon ofte medfører en homogeniseringsprosess der religion kan bli en meget viktig fellesskapsmarkør (2000: 151). Han viser hvordan hindutemplet skifter betydning; at det blir en arena for kulturell solidaritet fremfor religiøs hengivenhet (2000: 124). Siden jeg også tidligere har påpekt at det før-kinesiske Tibet var preget av subnasjonale identiteter basert på region eller religiøs

⁶⁴ Selv om Dalai Lama er aktiv i dialogen mellom kristendom og buddhisme, og er kritisk til konverteringer mellom ulike religioner da dette vil medføre tap av en tradisjons rikdom og kvalitet (Dalai Lama 1999: 226-231; Lopez 1998: 186), har buddhismen fra Buddhas tid faktisk vært en misjonerende religion. I tillegg kan det nevnes at et av trekkene som særpreger mahayana-buddhismen til forskjell fra de tidligere skolene er *bodhisattva*-idealet: man forlenger sin tid i *samsara* for å hjelpe andre levende vesener på veg mot opplysningen, til tross for at man selv har nådd den.

⁶⁵ www.tibet-institut.ch

skoletilhørighet (kapittel 3.1.2), og de som kom til Sveits heller ikke var en enhetlig gruppe⁶⁶, melder spørsmålet seg om Vertovecs homogeniseringsprosess også finner sted i Sveits, og hvordan klosteret i så tilfelle spiller inn i denne prosessen.

Faktisk vektlegges en inkluderende definisjon av institusjonen i Rikon, og munkene som ble sendt fra India ble håndplukket av Dalai Lama for å representere Tibets *ulike* munkeordener (Corlin 1984: 53). Dette må sees som en ikke-sekterisme i tråd med Vertovecs studier, noe som synes å bekrefte, som Donald Lopez påpeker, at eksilsituasjonen har gjort Dalai Lama "less a Gelug hierarch and more the ecumenical head of Tibetan Buddhism" (1998: 191). Likevel må det påpekes at der Corlin hevder at de ulike skolene ble representert, så gjelder det faktisk kun to av dem: *gelug* og *sakya*. Mirjam Lüpold Ugen skriver også i sin avhandling om Rikon-munkene at selv om det ble planlagt å skaffe munkar fra *kagyü*- og *nyingma*-skolene, så strandet dette etter protester fra lekfolket: "[F]ür die es grundsätzlich ungewöhnlich ist, dass verschiedene Schulrichtungen zusammen leben" (1997: 66)⁶⁷. Også det at *nyingmapa*-munker har mulighet til å gifte seg ble for meg nevnt som et problem, men tross i slike protester har det i følge dagens instituttleder Philip Hepp kontinuerlig vært forespørsler fra lekfolket om ikke munkar fra andre skoler kan skaffes⁶⁸. Dette har senere blitt mulig gjennom prosjektet "Science meets dharma", noe jeg kommer tilbake til, men det at det fremdeles uttrykkes slike ønsker sier også noe om at homogeniseringsprosessen ikke er helt gjennomført. Blant den oppvoksende generasjonen stiller det seg annerledes, de synes som regel ikke å se forskjell på de ulike skolene⁶⁹, og en ung tibetansk kvinne uttrykte også et meget negativt syn på denne delen av religionen, idet hun mente skolene gir grobunn for diskriminering:

Ich habe Mühe mit diesen Sekten, ich habe Mühe mit dieser Gruppierung, und ich habe auch Mühe mit der Diskriminierung . . . Es gibt Diskriminierung, auch bei uns Tibetern, mit dem verschiedenen Glaubenrichtungen. Ich habe auch schon gehört dass die eine gesagt haben, ja diese sind nicht gut, man sollte dass nicht, man sollte diese

⁶⁶ "Die Tibeter in der Schweiz stellen keine homogene soziale Gruppe dar. Unter ihnen befinden sich reinkarnierte Lamas, Mönche und Nonnen, ehemalige Mönche, Nonnen, Bauern, Nomaden, Handwerker, Künstler, Adelsangehörige u. a." (Gyaltag 1990: 20).

⁶⁷ Blant Strøms informanter i India var et ektepar som tilhørte ulike buddhistiske skoler, og dermed hadde ulike beskyttelsesguddommer. Dette ble beskrevet som uheldig, og det er nærliggende å tro at samme argument gjelder om hvorfor en ikke bør blande skoler i Rikon: "If I have one *yidam*, and my wife has another, a conflict may arise between the *yidams* . . . It may cause the husband and wife to quarrel and fight" (Strøm 1995: 142).

⁶⁸ Corlin beskriver, i en artikkel fra 1977, hvordan *nyingmapa*-tilhengere i Sveits har et annen spirituelt senter enn Rikon, og heller inviterer *lamaer* fra utlandet enn å henvende seg til de i Rikon. Tempelet i Rikon ønsker de ikke å bruke, tilsynelatende fordi de lager for mye bråk med trommingen i sine ritualer. Dette tolker Corlin som en unnskyldning til å opprettholde skillet mellom skolene: "The age-old rivalry between the orders still holds sway to some extent" (1977: 152; se også Ott-Marti 1971: 109).

⁶⁹ Strøm møtte liknende tilfeller i India (1995: 157). Eneste unntak blant mine unge informanter var en mann hvis far tidligere hadde vært munk i et *gelug*-kloster. Han følte derfor sterkere tilknytning til denne skolen.

*Gottheit nicht anbeten*⁷⁰ . . . Ich denke, dass es von dem Familien kommt, es kommt von der Erziehung. Ich denke, dass viele junge Tibeter nicht wissen: was ist der Unterschied zwischen dieser und dieser Sekte? Weshalb soll ich diesen Gott nicht anbeten und weshalb schon? Sie wissen es nicht, sie tun es aber doch. Und es wird . . . diskriminert: 'Ah der ist in dieser Sekte, mit dem will ich nicht zu tun haben' (Drolma).

Likevel er det klart at det å samle munkar fra to skoler var et viktig symbol på samlingen av den tibetanske befolkningen, og dette er også et eksempel på endringen diasporasituasjonen medfører, da dette var uvanlig i Tibet⁷¹. I praksis fungerer det uansett godt, som den tidligere (tredje) abbed ved klosteret, Gedün Sangpo uttrykker: "Hier beten die Sakyapas auch die Gelug-Gebete und umgekehrt . . . es ist wichtig für die Zukunft, dass die verschiedenen Schulen sich verstehen" (Rathgeb 1993b: 57). Også en av dagens *sakyapa*-munkar uttrykte overfor meg det positive med ordningen, og la vekt på at i tillegg til at det er fint å lære mer om *gelug*, er det kun små forskjeller: alle er jo uansett buddhister, og de fleste ritualene er felles.

Med unntak av at det ikke foregår munkeutdanning med debatt i klosteret, er den daglige rytmen som i ethvert tibetansk kloster. Hver dag klokken syv – med unntak av søndager, noe som må tolkes som en vestlig-kristen påvirkning – ber munkene en felles morgenbønn for alle levende vesener, men for flere av munkene starter dagen enda tidligere, for å bedrive meditasjon, prostrasjoner eller studier. Et problem synes å være at munkene føler de har for liten tid til personlig praktisering av religionen, selv om den eneste

⁷⁰ Den guddommen hun henviser til, kan, selv om hun ikke visste dens navn, meget mulig være en av *gelug*-skolens beskyttere, *Shugden*, en guddom som har vært gjenstand for kontroverser innen den tibetanske verden. For en behandling av dette, se eksempelvis Lopez 1988: 188-196. Relevant for min studie er også hvordan Lopez hevder denne affæren viser at eksilet har endret Dalai Lamas fokus til en tydeligere ikke-sekterisme (1998: 191). Dreyfus er imidlertid uenig med Lopez, og mener dette ikke er et eksempel på Dalai Lamas "modernisme"; derimot et eksempel på hans "more traditional stance in which this deity is seen as incompatible with the vision of the tradition (the "clan") represented by the fifth Dalai Lama" (2005: 9).

⁷¹ Nå kan det kanskje innvendes at samarbeid mellom ulike skoler også har funnet sted tidligere i Tibet. Det beste eksemplet er muligens *rime*-bevegelse i Øst-Tibet fra midten av 1800-tallet, en bevegelse hovedsakelig innen *nyingmapa* som ønsket å samle de ulike skolene ut fra en felles doktrinell basis (Kværne 1984: 270). Imidlertid er det flere grunner til at en sammenligning mellom denne og klosteret i Rikon ikke er spesielt fruktbar, da *rime* ikke fungerer som en organisert monastisk orden med egne klostre (Samuel 1993: 537), samt at klosteret i Rikon har flere munkar fra *gelug*-skolen, som er langt mer konservativ i sitt syn på klosterlivet enn *nyingmapa*. Med andre ord blir Rikonklosteret annerledes både fordi det er et *kloster* med ulike skoler, og fordi *gelugpa* faktisk er en av dem. Mer treffende sammenligninger er derimot å finne i India, da flere av de monastiske institusjonene opprettet i eksil reflekterer denne utviklingen. Dalai Lamas kloster Namgyal, selv om det må regnes som et *gelug*-kloster, utdanner munkar i fire skolers ritualer og meditasjonsformer, samt utfører de årlige sermoniene fra alle disse tradisjonene (Strøm 2001: 420; 1995: 166). The Institute of Buddhist Dialectics (grunnlagt 1973), en av de få nyopprettede (ikke "reinkarnert") institusjonene, har også et økumenisk fokus, men selv om de tilbyr en ikke-sekterisk *geshe*-grad (*Rimä Lopön*), mener enkelte at denne er sterkt preget av *gelug*-skolen (Strøm 2001: 392-394). Etter at instituttets grunnlegger, Lobsang Gyatso, ble myrdet i 1997 som en del av *Shugden*-affæren (se ovenfor), har likevel institusjonen styrket sin identitet som ikke-sekterisk (Strøm 2001: 382, 420).

obligatoriske fellesaktiviteten de gjennomfører nettopp er morgenbønnen. Ugen siterer en av Rikon-munkene:

Ein Mönch wie ich mit Geshe-Titel sollte in einem ganz stillen, hohen Ort nur Meditation machen können. Das wäre das beste, aber das kann ich hier nicht. In meinem Alter sollte man überhaupt keine anderen Arbeiten machen müssen. Ein Mönch wie ich sollte die Gelegenheit haben, in meinem Alter, an einem ganz abgelegenen Ort, in einer Höhle zu leben. Das kann ich in der Schweiz nicht (1997: 67).

For å forstå hvorfor en buddhistisk munk ønsker så mye tid som mulig til sin religiøse praksis, må vi se det i lys av buddhismens målsetning⁷². Eksempelvis er målet for en av de nyankomne munkene å nå opplysningen. Det er kun mulig om han studerer hardt, og han henviste til Buddha og Milarepa, som begge nådde oppvåkning først etter mange års arbeid. Selv mener han det er vanskelig siden han er lat, men slik som havet ble dannet av en dråpe her og en dråpe der, skaffer han seg mer og mer kunnskap som skal resultere i opplysningen. Dette krever dog tid.

Av aktiviteter som stjeler fra munkenes tid er bl.a. religiøs undervisning og rådgiving, forskning, språkkurs⁷³, ritualer gjennomført for tibetanske familier – både i klosteret og i familienes hjem, arbeid for det tibetanske fellesskapet, politiske demonstrasjoner for Tibets frihet og feiring av festdager. Av og til er det også umulig å gjennomføre den faste felles morgenbønnen, eksempelvis om munkene er på reise, eller som 20. juli 2006, da de var for trette siden de hadde kommet så sent tilbake fra en demonstrasjon i Genève dagen før.

Et skille fra tibetanske klostre i Tibet er altså at det ikke foregår noen tradisjonell munkeutdanning. Det var imidlertid et par tilfeller hvor unge tibetanere fungerte som noviser under den første abbeden, og fremdeles bor en av dem i klosteret, dog uten å ha avlagt sine munkeløfter. Han deltar ikke i munkenes aktiviteter, men arbeider som meditasjonslærer ved instituttet. Ellers må det nevnes at det i Sveits er skoleplikt⁷⁴, og Philip Hepp hevdet at

⁷² Det vil være misvisende å hevde at man i buddhismens verden kun opererer med en type motivasjon, og det har dermed vært vanlig å dele inn i ulike former for buddhistisk praksis. Et eksempel er Spiros (1970) "nibbanic", "kammatic" og "apotropaic" buddhisme, der man orienterer seg mot henholdsvis å nå nirvana, å generere god karma så man sikrer en god gjenfødelse, og mer kortsiktige, dennesidige oppnåelser i dette livet. Om slike skjema lar seg overføre til en empirisk verden kan imidlertid diskuteres.

⁷³ Dette er en ny side ved klosterlivet, som også har funnet sted i India. Kværne skriver: "This [teaching of Tibetan] is of course an innovation, as monasteries in Tibet did not function as village schools, and serves to underline the crucial role of the monastery in preserving the ethnic identity of the community" (1977: 94). Det siste poenget synes også riktig i Rikon, og vi så i kapittel 4.1 hvordan klosteret ble brukt av tibetanere som vokste opp i sveitsiske familier for å forsøke å dempe fremmedgjøringen fra den tibetanske kulturen

⁷⁴ Denne plikten var med å vanskeliggjøre noviseordningen. Ugen beskriver hvordan de to forsøkene på noviser mislyktes siden dobbelbelastningen ble for stor, idet novisene måtte tilbringe formiddagene på skolen og fritiden i klosteret (1997: 91). Når det gjelder dagens noviseordning i Tibet og Kina generelt, har den også gjennomgått endringer, da det nu kreves at gutter og jenter som ønsker å gå i kloster må være fylt 18 år. Dette er en endring

spørsmålet om noviser er hypotetisk, da ingen tibetanske familier har kommet med sine sønner til klosteret slik man gjorde i Tibet. Sannsynligheten for at det vil skje blir nok dessuten stadig mindre ettersom tibetanerne integreres mer og mer. Dalai Lama har likevel ønsket at yngre munkar skal dra til Sveits, og en av de første munkene flyttet derfor ut av klosteret for å gi plass til en yngre. Nå har uansett prosjektet ”Science meets Dharma” medført en turnusordning av unge munkar i Rikon, og det vil dermed heller ikke være plass eller ressurser til eventuelle noviser. Det har imidlertid vært tilfeller av tibetanere vokst opp i Sveits som har reist til India og fullført en munkeutdanning på over tyve år.

Av andre endringer eksilet har tilført klostertilværelsen, må vi se nærmere på munkenes rolle i lokalsamfunnet. En av grunnene til at man så et behov for munkar i Sveits, var som nevnt at man ønsket å gjøre tibetanernes situasjon enklere, man trengte noen som kunne formidle mellom de to verdenene og være til stede i tibetanernes hverdagsproblemer. Dette har medført et mye større sosialt ansvar enn hva som var vanlig i Tibet, og Corlin beskriver munkene i Sveits som ”kulturelle entreprenører”⁷⁵ (1991: 112). Et eksempel på det er endringen i tibetanske bryllup, der abbeden har påtatt seg rollen som prest, med andre ord en tydelig påvirkning fra kristendommen, da bryllup i Tibet er en sekulær institusjon (Ott-Marti 1971: 113, 114; Grent 2002: 121, 122). En slik endring kan kanskje beskrives som *synkretisme*, noe vi i kapittel 3.2.4 så er et fenomen som finnes i alle tradisjoner⁷⁶, og som ofte finner sted i en diasporasituasjon.

I tillegg til tilførsel av nye oppgaver for munkene bør det nevnes at også enkelte av oppgavene de tradisjonelt hadde i Tibet forsvinner. Dette gjelder særlig ritualer knyttet til en jordbrukssyklus (Ugen 1997: 85), men munkar i Tibet har drevet med mye annet enn religiøse studier i sine klostre – eksempelvis handel og jordbruk – og slike oppgaver har nødvendigvis måttet falle bort. I det tradisjonelle Tibet var kun et fåtall av munkene intellektuelle (se kapittel 3.1.3), mens i Rikon er samtlige høyt utdannede.

man ikke har videreført i India, men det skal nevnes at det også finnes unntak i Tibet. Regelen gjelder først og fremst i TAR hvor kontrollen fra kinesiske myndigheter er sterkest, men i Øst-Tibet er forholdene annerledes, og også *tulkuer* – tilsynkomster av guddommer – gjenkjennes og plukkes ut når de er barn, og plasseres i klosteret de levde i det forrige liv.

⁷⁵ Dette begrepet kan spores tilbake til sosialantropologen Fredrik Barth, som i sine endringsstudier beskriver en *entreprenør* som en agent for sosial endring, ved at han ”gjennomfører nye konverteringer mellom former av goder som tidligere ikke var direkte konvertible”, og dermed ”forandrer det de kulturelle forutsetningene som bestemmer menneskers atferd” (Barth 1994: 80).

⁷⁶ For å peke på et annet eksempel på hvordan den tibetanske buddhismen har blitt påvirket av kristendommen nevnes en artikkel av Kværne (1977: 92-95), der han beskriver hvordan en *bonpo*-abbed som hadde brukt mye tid i katolske klostre i Europa, lot dette påvirke organiseringen av sitt eget kloster.

4.4.9 Institutt

Som nevnt igangsatte institusjonen fra starten av også andre oppgaver enn de som munkene ivaretar. Dette dreier seg om vitenskapelig arbeid relatert til Tibet og buddhismen, og kunne i begynnelsen oppsummeres i 1) samarbeid med andre institusjoner og forskere; 2) foredrags- og kursvirksomhet; 3) publikasjonsprogrammet (Lindegger 1988: 24-34). I dag er det fem faste ansatte⁷⁷, og ifølge Philip Hepp har prosjektet "Science meets Dharma" fra 1998 tatt over det vitenskapelige arbeidets betydning. Jeg skal bruke en del plass på dette prosjektet, da det viser en ny retning den tibetanske buddhismen har tatt i eksil, også i India, men la oss først se litt nærmere på instituttet i Rikon.

Da bygningen ble innvidd den 5. november 1968 var det ikke kun munkene som flyttet inn. Den øverste etasjen (med egen inngang, dog tilknyttet klosteret med en innvendig trapp) skulle tilfalle instituttet, og den første instituttlederen Peter Lindegger og hans familie flyttet inn. Fra 1973 til 1979 ble lokalet brukt av Dalai Lamas personlige representant for Europa, men så tok instituttet over igjen, og flyttet inn sekretariat, gjesterom og bibliotek (Lindegger 1988: 15). Da man i forbindelse med institusjonens 25-års jubileum bygde et eksternt bygg til biblioteket (åpnet av Dalai Lama i september 1993), ble dette rommet ledig og omgjort til Dalai Lamas residens: han fikk sin logiske plassering i øverste etasje, siden han er tibetanernes høyest ansette religiøse leder. Også i andre store *gelug*-klostre bor Dalai Lama i toppetasjen av bygningen (Strøm 2001: 185), og den eneste endringen i Sveits de senere årene er at han ikke lenger kommer på besøk med sine åndelige lærere, men med livvakter og politi.

Det nye biblioteket har i dag over 12 000 titler, og hevder selv det er en av verdens største Tibet-relaterte boksamlinger⁷⁸. I tillegg kommer munkenes primærlitteratur, da deres hellige tekster befinner seg i tempelet, og ikke er tilgjengelige for publikum slik som biblioteket, en samling bøker først og fremst på engelsk og tysk.

Ifølge bibliotekaren ved instituttet, Roswitha Reinhard, legges det vekt på at biblioteket skal være fremtidsrettet. Tanken er at unge tibetanere som vokser opp i Sveits skal ha et sted de kan gå til i sin søken etter tibetanske røtter. Ennå er ikke dette behovet så stort, da unge fremdeles har foreldre og besteforeldre som har vokst opp i Tibet, men når disse generasjonene er borte, er det ikke lenger noen som kan svare på spørsmål om Tibet, og da vil biblioteket bli viktig, hevdet hun. I dag blir det hovedsaklig brukt av sveitsere, og tibetanerne som kommer til klosteret er mer interessert i munkene enn biblioteket, men ifølge Reinhard

⁷⁷ Kurator, sekretær, bibliotekar, prosjekterleder for "Science meets Dharma", og en tidligere novise som arbeider som meditasjonslærer og frilanser.

⁷⁸ www.tibet-institut.ch

vil dette endre seg. Dette er det selvfølgelig vanskelig å si noe om, men som vi skal se når jeg behandler den oppvoksende generasjonen tibetanere, er det fremdeles liten interesse for biblioteket, og kulturelle røtter og etnisk identitet søkes på andre måter.

I forhold til instituttets publikasjonsprogram kan det nevnes at det siden mai 1970 har utkommet over 70 titler, både om det tibetanske miljøet i Sveits og om Tibet-relaterte spørsmål generelt.

4.4.10 Science meets dharma

I forbindelse med institusjonens 30-årsmarkering var Dalai Lama til stede i Rikon. Der presenterte han en idé av relativt ny dato innen tibetansk monastisisme⁷⁹: å utdanne munkar ikke kun i buddhistisk filosofi og meditasjon, men også innen vestlig naturvitenskap og engelsk språk⁸⁰:

[E]s sollten künftig tibetische Mönche aus dem indischen Exil nach Rikon kommen und dort nicht nur weiter ihre traditionellen Pflichten wahrnehmen, sondern auch Studien in abendländischer Philosophie und westlichen Naturwissenschaften betreiben. Die Kenntnisse, die sie hier in einem mehrjährigen Studium erwerben, sollen sie danach in Indien und eines Tages Tibet weitergeben (Lindegger 2000: 100).

Med dette ønsket Dalai Lama å bryte isolasjonen som ofte har ligget til grunn for monastisk praksis, og å åpne munkenes forståelse for den moderne verden utenfor klosterveggene. Dette ville også kunne bygge en bro mellom munkar og lekfolk, da avstanden mellom dem må sies å ha økt med årene i eksil. I tillegg til at en liten gruppe munkar skulle få denne muligheten i Rikon, ønsket han også å sende vestlige lærere til de store klostrene i India⁸¹. Enkelte eldre abbeder har – på samme måte som de religiøse lederne i Tibet var kritiske til den 13. Dalai Lamas reformer – vært skeptiske til ordningen da de mener de unge munkene utelukkende bør

⁷⁹ Ideen er ikke helt ny. The Central Institute of Higher Tibetan Studies i Sarnath, som i 1988 fikk status som universitet, og som tillater lekfolk og kvinner som studenter, kombinerer studier av buddhistisk filosofi og moderne akademiske fag (Strøm 2001: 152).

⁸⁰ Det synes i denne sammenheng relevant å nevne at Dalai Lamas tidligere inkarnasjon, den 13. Dalai Lama, også forsøkte å gjennomføre et liknende prosjekt. I hans tilfelle var det dog ikke klostrene som skulle moderniseres men det tibetanske samfunn generelt. Initiativene ble imidlertid møtt med hard motstand fra konservative aristokrater og det religiøse lederskapet, da moderniseringen ble ansett som "an ideological threat to the dominance of Buddhism in Tibet, and thus what they felt was the unique character of the Tibetan theocratic state" (Goldstein 1997: 35). Motstanden vant frem og reformprogrammet ble avsluttet, i det som Goldstein omtaler som "one of the pivotal policy decisions of modern Tibetan history" (1997: 35). Det virker sannsynlig at situasjonen kunne ha vært annerledes i dagens Tibet om programmene hadde blitt gjennomført.

⁸¹ For en sveitsisk lærers rapport etter to år med undervisning i Sera, se André Imboden "Final report", www.tibet-institut.ch

studere buddhisme, men da dette er Dalai Lamas ønske, godtar de det likevel. På Rikon-klosterets hjemmeside er prosjektets mål beskrevet slik⁸²:

- To enable monks and nuns to gain insight into the western scientific thought and thus broaden the intellectual basis for their discussions with lay Tibetans on matters of modern life
- To enable some monks and nuns to take part in the international dialogue between Buddhist philosophy and western science
- Providing insight into this dialogue to western people through public events

I 2001 ble det satt i gang et rotasjonssystem i Rikon, hvor en gruppe på fire unge munkers ankom for å være der i fire år og motta undervisning utenfor de tradisjonelle fagene. Vi ser altså at den gruppen personer – munkers – som først skulle fungere som kulturelle formidlere, tolker og entreprenører mellom tibetanere og sveitsere i Rikon, nå selv får opplæring i å komme seg ut av sin kulturelle isolasjon og møte den vestlige verden. Av den første gruppen, som dro tilbake til India i desember 2005, var det to munkers fra *gelug*-skolen, en fra *sakya*- og en fra *kagyü*-skolen. Med andre ord lyktes det å tilfredsstille lekbefolkningens ønske om en *kagyüpa*-munk, noe det ifølge Philip Hepp har vært stort behov for. Da jeg gjorde mine intervjuer i Rikon juni 2006 hadde tre nye munkers ankommet, to *gelugpa* og en *sakyapa*, og man ventet også på en *kagyüpa*-munk som fremdeles var igjen i India på grunn av byråkratiske problemer. Hepp understreket at det også var behov for en *nyingmapa*-munk, men at det til nå ikke var noen aktuelle kandidater. Imidlertid håpet han å få ordnet dette i løpet av 2006, noe som vil medføre at det til sammen blir ti munkers i klosteret, og flere vil det heller ikke være plass til⁸³.

Å delta i denne undervisningen påvirker selvsagt dagene til de aktuelle munkene, men der munkene generelt har hevdet å ikke finne tilstrekkelig med tid for personlig religiøs praksis, understreket en av de unge munkene – som også tok sin religiøse utvikling meget seriøst – at det var for lite tid til undervisning i naturvitenskap. Innføring i matematikk, biologi, kjemi, fysikk, geografi og engelsk språk krever mye når man ikke er skolert i denne typen tenkning, og kun er vant til å diskutere ved hjelp av teologiske sitater.

Undervisningen skjer både på instituttet og i klasserommet til den lokale skolen, der munkene deltar i skoleelevenes vanlige timer.

⁸² www.tibet-institut.ch

⁸³ Etter mitt besøk i Rikon har både *kagyüpa*-munkens og en *nyingmapa*-munk ankommet, og det bor nå ti munkers i klosteret. Se www.tibet-institut.ch for en presentasjon av alle munkene. Det bor også en lekmann i klosteret (i tillegg til den tidligere novisen), en gammel tibetaner som etter å ha tilbragt rundt trediva år i kinesisk fengsel ønsker å leve resten av sitt liv i fredelige omgivelser.

4.4.11 Tibetanernes bruk av klosteret

Som nevnt så vi at det var ulike problemstillinger som førte til byggingen av klosteret i Rikon. Viktigst var å lette den vanskelige situasjonen for de nyankomne: å være et tilbud for personlig religionsutøvelse, og muliggjøre en videreføring av tibetansk kultur. Klosteret skulle være noe kjent i det fremmede, og slik fungerte det også. En informant bekrefter:

Für sie war alles so fremd, dass sie wenigstens an der Religion sich fest klammern konnten. Ich denke, seit es das Kloster gibt hatten sie einen, was soll ich sagen, einen Punkt um sich zu halten. Es war ein bisschen Heimat in der Schweiz (Drolma).

Antropologen Claes Corlin, som var i Rikon for tretti år siden, beskriver også klosteret som et naturlig sentrum for tibetanerne i området: "De gamla går regelbundet sin *Lam-khor* eller symboliska pilgrimsfärd runt klostret varje dag . . . Andligen lever de kvar i Tibet och de har sällan lärt sig mer än några få ord tyska"⁸⁴ (Corlin 1984: 50).

En slik rituell omvandringspraksis er vanlig innen tibetansk religion, og det må understrekes hvilken kraftig symbolsk potensial den medfører. Ronald Schwartz diskuterer dette i sin analyse av demonstrasjonene i Lhasa på 1980- og 90-tallet, hvor han blant annet påpeker at når tibetanerne kombinerer *koraen* med tibetanske nasjonalsymbol, knytter de sammen de kraftige motivasjonskreftene som ligger under religiøse ritualer og nasjonalbevissthet (1994: 28), to faktorer vi skal se er av stor betydning også for tibetanerne i Sveits. Relevant for forståelse av denne praksisen i Sveits, er også Schwartz' fokus på samholdet den medfører:

Khorra literally draws the largest possible circle around Tibetans as a people and a community. It offers a religious practice without status distinctions, and thus an opportunity to recognize features shared with other Tibetans (1994: 27).

Med andre ord ser vi at *koraen* er viktig i styrkingen av det tibetanske fellesskapet i Sveits, og vi innser betydningen av å sakralisere et sted, slik at *kora*-praksisen fra Tibet kan gjenopptaes. Som nevnt ble buddhismen med hensyn til svar på *teodicé*-problemet svært viktig i den første fasen, og *koraen* rundt klosteret fungerte som en del av denne: buddhismen ble noe kjent for

⁸⁴ Angående språk er dette fremdeles tilfelle. De eldre snakker stort sett tibetansk, og Corlin skriver at abbeden (den tredje) ved klosteret faktisk ikke er tillatt å tale noe annet språk (1984: 53). Dette er ikke lenger tilfelle, man forsøkte faktisk å gi dagens abbed (den fjerde) undervisning i det tyske språk, og dette må sees på som en utvikling i institusjonen. Den andre abbeden ved klosteret ble nemlig byttet ut da han kunne meget godt engelsk og hadde for mange vestlige studenter. Dalai Lama ønsket at abbeden skulle være mer tilgjengelig for tibetanerne, og dermed ble en ny sendt fra India, som kun snakket tibetansk. Senere, grunnet dennes død i 1995, har dagens abbed ankommet, og man har altså har forsøkt å lære ham tysk. Hvorvidt dette er på grunn av unge tibetaneres dårlige kunnskaper i tibetansk eller at klosterets profil endres i retning av en større åpenhet mot sveitsere er usikkert. Senere vil jeg forsøke å si noe om institusjonens fremtid, og det vil da være relevant å ta opp problemstillingen. For øvrig ga ikke språklæringen stort resultat, abbeden snakker fremdeles kun tibetansk.

alle tibetanerne, og fungerte som et lim innad i gruppen⁸⁵ (Corlin 1991: 111). Spørsmålet blir dermed, snart førti år etter at klosteret sto ferdig, om situasjonen fremdeles er den samme, og om klosteret har samme funksjon.

Som nevnt bosatte mange tibetanere seg i Rikon nettopp for å være nær klosteret. Mange av tibetanerne har, ikke overraskende, bilder av Potala-palasset i sine hjem, men Corlin nevner i sin undersøkelse at også ”små repliker av Rikon-institutets tempel finns i varje hem” (1984: 54). Kanskje kunne dette si noe om at de har redefinert sitt åndelige sentrum i eksil, men det synes ikke helt å stemme med mine data, da ingen av de jeg snakket med hadde slike bilder. En av mine informanter forklarte dette med at andre steder er mer hellige og dermed viktigere. Om Rikon sa han, dog med en smil om munnen: *”It is not holy! Haha, only joking!”* (Tsering). Mye kan uansett ha skjedd på de tretti årene siden Corlin var i Rikon, og ut i fra den traumatiske situasjonen de første flyktningene opplevde har jeg tidligere argumentert for at behovet for religionen økte; man trengte noe å støtte seg på, noe som kunne gi trygghet og svar. Her spilte klosteret en stor rolle, men muligens kan dette behovet ha blitt mindre når tibetanerne nå er bedre integrert i det sveitsiske samfunnet. Det synes i alle fall å være oppfatningen til enkelte av de unge tibetanerne:

In den siebziger Jahren, ja, dann war es auch noch nötig, dass es für Tibeter etwas gab. Jetzt ist es ja für Tibeter nicht mehr so fest nötig. Also, sie haben jetzt ihren Platz hier gefunden, ihre Arbeit. Und sie haben ihre Kinder, die Schweizerdeutsch sprechen und ihnen helfen und so, denn heisst, es ist nicht mehr so wichtig als Anlaufstelle (Phuntsog).

I don't think that people are not as religious as before, I think just, perhaps that people can handle their problems better than before. They were . . . usually they were used to go to the monks and the monastery if they have problems. Perhaps that people become more self . . . how do you say, they can resolve their problem by their own (Norbu).

Denne holdningen om at tibetanerne selv kan ta hånd om sine problemer ble også Ugen presentert for i sitt arbeid med munkene i Rikon, og en av disse hevdet overfor henne at dette nettopp er på grunn av tibetaneres kulturelle og religiøse bakgrunn: *”Die Tibeter kommen sehr selten, bedingt durch ihren Glauben und Religion, die Lehre der Wiedergeburt und des Karma, und wegen ihrer Bescheidenheit”* (Ugen 1997: 81, 82).

⁸⁵ Her kan det hevdes, blant annet med Strøm (1995: 39), at flyktningesituasjonen i seg selv kan medføre en styrket gruppeidentitet. Dette var nok også tilfelle blant gruppen i Sveits, men i lys av *teodicé*-problemet synes det klart at også buddhismen fikk økt betydning, og dermed også bidro til denne kollektive fellesskapsfølelsen, delvis grunnet og delvis uttrykt gjennom *koraen*.

At mange av de unge jeg snakket med selv ikke er så opptatt av klosteret, har også å gjøre med en generell endring i forholdet til buddhismen. Likevel synes det fremdeles riktig å omtale klosteret som et viktig religiøst senter for tibetanere i Sveits, noe vi skal se tydeliggjøres på store helligdager. Når det gjelder hverdagspraksisen har det imidlertid vært en påviselig nedgang, og det kan virke som om folk som kommer til klosteret alltid har en agenda: de ønsker å be abbeden om råd, å få organisert et ritual, eller det dreier seg om arbeid for det tibetanske fellesskapet. Dette er dog ikke uvanlig, tibetanerne har brukt klosteret slik i snart førti år; poenget er at folk ikke lenger bruker klosteret i like stor grad kun som et sted å gå til, og Corlins dokumentering av at man går *kora* hver dag er ikke lenger gyldig. Man går *kora* av og til, men da kun tre runder, ikke hundre, hevdet en av mine informanter.

For å forstå denne endringen holder det ikke å konkludere med at tibetanerne har fått redusert sine religiøse behov, selv om det selvfølgelig spiller inn at situasjonen nå i større grad er normalisert. Dette er mer relevant i forhold til de yngre tibetanerne, og mange i den eldste generasjonen – de som brukte klosteret mest – lever selvsagt ikke lenger etter de snart førti årene som har gått siden klosteret sto ferdig. Men i samtale med både munk og lekfolk kom det frem andre faktorer som også kan forklare at tibetanerne gjør mindre bruk av klosteret.

4.4.12 To begrensninger for bruk av klosteret: tid og sted

Som nevnt ble plasseringen av klosteret valgt idet man tok hensyn til tibetansk tradisjon (Van Dyke 1997: 182). Ca. to kilometer inn i skogen, i relativt bratt stigning opp fra landsbyen, i en fredelig beliggenhet hvor det stort sett er fugler og insekter som står for lydbildet. Dette kan virke som en klisjé, men at det er såpass stille der er også noe flere av mine informanter påpekte som en årsak til hvorfor de liker seg ved klosteret, og en kan nesten få inntrykk av at dette er viktigere enn selve institusjonens funksjoner og munkenes tilstedeværelse. Også nyankomne munk understreket imidlertid dette aspektet: stillhet er viktig for munk siden de studerer og mediterer.

Men beliggenhetens gunstighet som Van Dyke beskriver er ikke entydig. Hun nevner at enkelte munk er blitt late og klager over at de bor for langt unna landsbyen (1997: 182), men selv opplevde jeg det motsatte. Munkene jeg snakket med om dette sa at de heller ønsket å gå *kora* enn å dra ned til landsbyen⁸⁶. En munk hevdet likevel at i forhold til Tibet var plasseringen feil da klostrene der ligger ved foten av fjellet med vegen nedenfor, mens i

⁸⁶ I følge en av de nyankomne munkene som hadde en tendens til å uttrykke seg i bilder, er *kora*, tilsvarende at man trenger såpe for å vaske seg ren, noe man trenger for å nå opplysningen. Det som tilsvarer vann, altså hovedmidlet i vasken, er meditasjon.

Rikon ligger klosteret på toppen av en bakke men med vegen ovenfor. Lignende misnøye opplyste også Philip Hepp om at finnes blant den tibetanske befolkningen, men da går det mer på at templet ikke er i klosterets inngangsetasje slik som i Tibet, men at man må gå to etasjer ned.

Det største problemet med klosterets plassering er likevel det som ble vektlagt som viktig i starten, nemlig avstanden fra landsbyen. Dette ble nevnt når eldre tibetanere forklarte hvorfor de ikke går oftere til klosteret: det er for bratt og for langt, og de har ikke fysikk til å gjennomføre turen. En av mine informanter påpekte at om klosteret hadde ligget ved foten av bakken, ville alle eldre tibetanere i Rikon gå dit hele tiden. Når det gjelder hvorfor de fysisk spreke ikke går oftere er det derimot den andre dimensjonen som blir vektlagt som hinder: tid. Dette var et gjennomgangspoeng blant de tibetanerne jeg snakket med som ønsket å være mer til stede i klosteret: de har rett og slett ikke tid til å gå så ofte de ønsker, og dette gjelder også religiøs praksis generelt. En av mine informanter omtalte problemet som "European style": hverdagen i Sveits er for travel for å praktisere slik han gjorde i India, og en annen påpekte at dette er grunnen til at det eksempelvis er umulig å gjennomføre vannofferet daglig. Han står allerede opp klokken halv fem for å arbeide på en fabrikk i en annen landsby, og har ikke mulighet til å stå opp tidligere. I India var det annerledes, der foretok han vannofferet hver morgen, og der var det også mulig for han å love *lamaen* å si en bønn så og så mange ganger. Det er det ikke i Sveits.

Blant de yngre, mer vestlig-sekulære tibetanerne som stort sett ikke bruker klosteret med unntak av enkelte store helligdagsmarkeringer, ble også tidsproblematikken nevnt, dog med et noe annet utgangspunkt. Her forklarer to unge tibetanske kvinner hvorfor de ikke deltok på markeringen av årets *Saka Dawa*⁸⁷:

I don't want to get up early on Sundays . . . the interest is not bigger than my lazyness, my comfortness (Namdu).

Oft sind diese Feiertage . . . Es wird oft am Morgen gefeiert, am Morgen früh, und die Jungen stehen nicht am Sonntag morgens um 6 Uhr auf nur um irgenwie eine Stunde im Kloster die Gebete zu hören, das machen wir nicht. Es ist immer nicht mehr so wichtig (Drolma).

Jeg kommer tilbake til hvordan unge tibetanere vokst opp i eksil forholder seg til klosteret og religion generelt, da det at de viser liten interesse for munkene ikke nødvendigvis betyr at de ikke er buddhister. Dette vil selvfølgelig være et spørsmål om definisjon, men den monastiske

⁸⁷ Buddhas fødsel, opplysning og inngang i *parinirvana*.

siden av buddhismen er ikke den eneste. Uansett kan det konstateres at den travelheten som blir brukt som forklaring for hvorfor tibetanere ikke oppsøker klosteret oftere, også vektlegges når de forklarer hvorfor sveitserne selv begynner med tibetansk buddhisme, så med andre ord kan travelheten forstås på ulike måter.

Ved enkelte anledninger reiser mange tibetanere likevel til klosteret, og det er ved disse større religiøse festene at man forstår betydningen av institusjonen for det tibetanske fellesskapet.

4.4.13 Ritual i diaspora – *Saka Dawa*: religiøs helligdag eller patriotisk fest?

Da jeg hadde muligheten til å være til stede under en av de viktigste tibetanske høytidene, skal jeg ta den som utgangspunkt når vi nå skal se på klosterets etnisk-sosiale betydning. Vil den nevnte endringen i hindutemplers funksjon i diaspora (se kapittel 3.2.5) også være gjeldende for dette klosteret?

Saka Dawa ble markert 11. juni 2006, og fylte templet i Rikon-klosteret med godt over 200 tibetanere. En tibetaner jeg snakket med denne dagen mente at tempelets størrelse gjør at mange velger ikke å komme, da de er redde for ikke å få plass. Dette synes i så fall å være en velbegrunnet holdning, for templet denne dagen var helt fullt, og mange måtte sitte utenfor. Det var mest voksne og eldre, og kun med noen få unntak (yngre jenter) hadde samtlige kvinner på seg tradisjonelle tibetanske drakter, noe få menn hadde. Det var også et titalls ikke-tibetanske personer til stede.

Dagen ble feiret med flere runder timeslange resitasjoner fra munkene, store mengder offergaver, tilbeding av Dalai Lama, taler fra abbeden og presidenten i det tibetanske fellesskapet, teservering, *kora*-gang, prostrasjoner og sosialt samvær. Jeg ble fortalt at karmiske effekter er mye sterkere denne dagen, og en opplyste meg om at ingen tibetanere i hele verden vil spise kjøtt i løpet av *Saka Dawa*. Selv måtte han spise kjøtt da han skulle på jobb og trengte krefter, noe som synes å være et representativt bilde av inkonsistensen mellom ideal og realitet blant mange tibetanere i Sveits⁸⁸.

Tilsynelatende var dette en gjennomført religiøs festdag, men med utgangspunkt i Durkheims klassiske religionsteori skal vi se om også *Saka Dawa* kan forstås på ulike måter.

⁸⁸ Strøm beskriver hvordan faste under *Saka Dawa* i India har vist seg vanskelig da det finner sted på den varmeste tiden av året (april/mai), og dermed er umulig å gjennomføre uten å drikke (1995: 134).

Durkheim forklarte religionens opphav ved å se på det han anså for å være den mest elementære religionsformen som finnes, nemlig totemisme, der et totem først og fremst må forstås som et symbol, noe som betegner noe annet utenfor seg selv:

[I]t is evident that it expresses and symbolizes two different sorts of things. In the first place, it is the outward and visible form of what we have called the totemic principle or god. But it is also the symbol of the determined society called the clan. It is its flag....So if it is at once the symbol of the god and of the society, is that not because the god and the society are only one? (Durkheim 1979: 34).

Dette er kjernen i Durkheims teori om hva religion egentlig er. Han hevder at når totemet tilbes, er det i bunn og grunn samfunnet selv som tilbes. Altså er religion en måte for gruppen å tilbe seg selv, med den konsekvensen av at gruppen integreres og styrkes.

Nå skal det nevnes at det er snart hundre år siden Durkheim presenterte sin religionsteori, og den har selvsagt blitt gjenstand for ulike typer kritikk. Likevel synes tanken om sosial integrasjon å ha en relevans her. Vi har sett at buddhismens stilling har vært meget sterk i Tibet, men at den etter 1959 også har blitt viktigere som identitetsforankring (Norbu 1992: 11; se kapittel 2.1.4). Spørsmålet blir hvorvidt den også i eksil kan fungere som et verktøy for tibetansk-etnisk identitet. Er det slik at tibetanerne ved å være buddhister finner et felles forankringspunkt: at buddhismen fungerer som utgangspunkt for det jeg i kapittel 3.2.5 kalte verdiladede narrativer⁸⁹ som binder tibetanerne til hverandre (Flood 1999: 47)?

Den tidligere diskusjonen rundt *kora* synes å bekrefte denne tesen, og også Corlin er svært eksplisitt når det gjelder religionens etniske markeringspotensial. Han skriver at buddhismen spiller ”en stor roll för upprätthållandet av den individuella identiteten i exil. Flyktningar som risikerar att tappa fotfästet i den nye tillvaron vänder tillbaka til chos⁹⁰ för att sätta ladda om det etniska batteriet” (1984: 55). Dette ligner synspunktet til en av mine unge informanter. Etter først å ha snakket om sin manglende interesse for selve buddhismen,

⁸⁹ Nu kan det argumenteres for at buddhismen i utgangspunktet er narrativ av natur, eksempelvis med hensyn til *Jakata*-historienes betydning, men det jeg i denne omgang interesserer meg for er hvorvidt buddhismen kan fungere som en *fortelling om tibetanere*, og dermed ha en bindende effekt. Som en belysning kan jeg nevne en side ved religion – som for øvrig er relevant når jeg nu studerer *Saka Dawa* – nemlig den rituelle, da som vi så i kapittel 3.2.2: ritualer gir grunnlag for *kollektiv sosial hukommelse*. Connerton skriver: ”What, then, is being remembered in commemorative ceremonies? Part of the answer is that a community is reminded of its identity as represented by and told in a master narrative” (1989: 70).

⁹⁰ Noen ord om dette begrepet er på sin plass. *Chos* blir ofte presentert som tibetanernes eget ord for sin religion, en oversettelse av *dharma* (sanskrit), men det må understrekes at det ligger mer i dette enn kun et synonym for buddhisme. Eksempelvis Thargyal beskriver *chos* som en oppsummering av tibetansk identitet, kultur, nasjonalisme, historie og egenart (1997: 26).

avsluttet han intervjuet med å forklare hvordan tilstedeværelse i klosteret – les: buddhismen – kan medføre en økt følelse av å være tibetaner⁹¹:

Die Leute fühlen sich dort geborgen. Es gibt immer ein Gefühl wie in Tibet zu sein, als zu Hause ist. Zu Hause hast du deine elektrischen Geräte . . . und es ist sehr westlich eigentlich. Wenn du wieder ins Kloster kommst, denkst du vielleicht nicht mehr an solche Sachen, gehst du wirklich wieder in ein andere Zeit, denke ich. Fühlst dich wieder ein bisschen geborgen, als Tibeter bestärkt . . . ich finde es dort sehr ruhig, die Atmosphäre ist sehr schön. Dann fühle ich mich mehr als Tibeter, im Kloster selber. Da hast du wirklich kein – nicht so viele Einflüsse aus dem 'Draussen-Leben' . . . das ist ein schönes Gefühl, man ist was befreit. . . ich finde mich dann losgelöst . . . von der Welt losgelöst, und man konzentriert sich wirklich nur auf sich, und das Thema Tibet, und Religion (Losang).

Med andre ord kan klosteret fungere som et sted man kan gjenfinne sin etniske individuelle tilhørighet, noe som kan være særlig viktig for de unge da de lever i et spenningsfelt mellom to verdener⁹². En eldre tibetansk kvinne hadde imidlertid et noe annet syn. Hun uttrykte trist hvor håpløs hun anser Tibets fremtid for å være, og hvor vanskelig hun finner det å leve i eksil, der hun føler seg mindre verdt i selskap med andre. Likevel mener hun at klosteret *ikke* hjelper, det er ikke en tilstrekkelig erstatning, og hun hevdet at hun kun føler seg bedre når de er mange tibetanere samlet⁹³. Dette er relevant da selv om hun ikke umiddelbart ser klosterets religiøse verdi, så sier hun implisitt at det kan ha psykologisk verdi, gjennom dets sosiale funksjon: hun trenger et tibetansk fellesskap, og det kan religiøse fester gi henne. For henne vil *Saka Dawa* ikke være viktig grunnet dens religiøse innhold, men fordi hun har mulighet til å treffe mange tibetanere, og dermed føle seg mer hjemme i Sveits. Dette ligner det Ott-Marti mener med at tibetanske fester også har ”profan-patriotisk karakter” (1971: 104); de medfører en forsterkning av tibetanernes fellesskap, som igjen medfører en forsterkning av den enkelte tibetaners selvfølelse som tibetaner. Også Goldstein-Kyaga bekrefter dette fra sin studie av *Kalachakra*-initiasjonen⁹⁴ i Rikon i 1985 (1987: 23), og det kan oppsummeres i en av mine informanters uttalelse: “*The practice of Buddhism is a kind of identification, and it gives them security, and they know ‘when I practice the Buddhism in the Tibetan way I am a Tibetan’*”

⁹¹ Selv om både Corlin og min informant snakker på individnivå, er likevel Durkheim relevant, da en konsekvens av hans teori om kollektiv integrasjon også medfører at individet blir mer integrert i gruppen grunnet religionen.

⁹² ”Die tibetischen Kinder und Jugendlichen können sich weder in Erinnerungen an die Heimat zurückziehen, wozu ihre Eltern in der Lage sind, noch können sie sich - frei von tiefschichtigen Sedimenten ihrer Heimatkultur – in der schweizerischen Gessellschaft vollständig assimilieren wie die gleichaltrigen Schweizer” (Gyaltag 1990: 15). Når vi senere skal se på den oppvoksende generasjon, vil vi se at det hersker ulike og mer nyanserte oppfatninger om denne problemstillingen.

⁹³ I kapittel 5.3 skal vi se at dette også er et viktig identifikasjonsaspekt blant mine unge informanter.

⁹⁴ *Kalachakra* er den eneste av de høyere tantriske initiasjonene som blir gjennomført offentlig (Strøm 1995: 171). 22. juli – 1. august 1985 ble den gjennomført av Dalai Lama i Rikon, med rundt 1800 tibetanere og 4000 vestlige til stede (Rathbeg 1988: 103).

(Norbu). Et annen måte tibetanerne i Sveits uttrykker sin etniske identitet er via buddhistiske bilder (symboler), eksempelvis på klær og klistremerker, da disse symboliserer noe tibetansk. Dette var gjennomgående blant mange av de voksne og eldre tibetanerne jeg traff, men har endret seg med den oppvoksende generasjon.

Dermed synes det med hensyn til diskusjonen i kapittel 3.2.5 riktig å si at buddhismen fungerer som en etnisk religion, og Floods tanke om religion som bindende narrativ virker også passende: buddhismen blir en ritualisert fortelling om Tibet og tibetanere, og klosteret blir fortellingens arena. På grunn av festene må derfor klosteret forstås som av stor betydning for den tibetanske gruppens fellesskap, da den tibetanske kalenderen inneholder mange arrangementer⁹⁵. Men selv om fellesskapet blir en konsekvens av den religiøse praksisen, er det uenigheter om festenes sosial-etniske aspekt er overordnet buddhismens innhold. Flere av de unge jeg snakket med fremhevet riktignok de religiøse festenes sosiale funksjon, og at buddhismen er så kompleks at det er vanskelig å virkelig forstå hva innholdet egentlig dreier seg om⁹⁶. Andre igjen hevdet at tibetanere kan ha sosialt samvær med hverandre andre steder, og at det dermed er det religiøse innholdet som trekker folk til klosteret på slike markeringer. Det at det stort sett var voksne og eldre som kom på *Saka Dawa* kan tyde på at det siste er riktig, da de utvilsomt har sterkere forhold til religionen enn de yngre, samt at de faktisk har muligheter til å treffes ellers: de eldre tibetanerne er dårligere integrert enn de yngre, og holder seg stort sett sammen med andre tibetanere. I tillegg bør det heller ikke overraske at flere unge legger vekt på det sosiale, da – som vi skal se – de ikke nødvendigvis anser religionen som den viktigste etniske markøren. Likevel spiller nok også den sosiale faktoren inn, om enn ikke som en hensikt, så i det minste som en konsekvens, og som en oppsummering kan vi nok en gang gå til religionssosiologien, da McGuire hevder følgende:

The unity of the group is expressed and enhanced by its shared meanings. The group's meaning system, in turn, depends on the group as its social base for its continued existence and importance (2002: 37)

Med andre ord ser vi at ikke bare religionen uttrykker gruppens enhet, men religionen forutsetter også denne enheten for å vedvare, et gjensidig påvirkningsforhold, og et spill

⁹⁵ Dette gjelder både buddhistiske markeringer, samt markeringer av hendelser i Tibets historie og feiringer av Dalai Lama. Se Ott-Marti 1971: 97-111 for en beskrivelse av feiringer i Sveits, samt instituttets nettside for et oppdatert program for tiden fremover (www.tibet-institut.ch).

⁹⁶ Nå skal det også nevnes at unge tibetanere generelt understreket foreldregenerasjonens ukritiske og uinteresserte tilnærming til buddhismens innhold. Det kan derfor virke som om Barths etnisitetsteori (se nedenfor) er overførbart til religion: grensene er viktigere enn innholdet, identitetsaspektet er viktigere enn selve læren. Dette kommer jeg tilbake til når jeg diskuterer endringer i religionen blant den oppvoksende generasjonen, da de fokuserer på en mer kritisk tilnærming til buddhismens innhold.

mellom både det religiøse og det sosiale: gruppen styrker religionen, og religionen styrker gruppen.

Til sammenligning synes det klart at de vestlige som kommer på slike markeringer, kommer grunnet deres egen religiøse overbevisning, da de ikke har samme behov for å styrke etniske bånd. Det sosiale aspektet er også mindre viktig for dem på grunn av språkvansker.

Når det gjelder Baumanns ritualteori så vi i kapittel 3.2.5 at han mente ritualer utført i pluralistiske samfunn er rettet vel så mye mot andre utenfor gruppen, fremfor en konsolidering av interne verdier og meninger (1992: 100). Dette kan knyttes til Fredrik Barths etnisitetsforståelse, der Barth presiserer viktigheten av å studere grensene mellom etniske grupper fremfor innholdet (1969: 15). Med Baumann vil det dermed også kunne argumenteres for at eksempelvis Pnina Werbners konklusjon i hennes studie av muslimske feiringer i England kun fanger halve bildet, da hun hevder at "[i]n marching through the shabby streets of Britain's decaying inner cities, they glorify Islam and stamp the earth with the name of God" (Werbner 1996: 182). Ut fra Baumann kan vi nemlig hevde at dette ritualet også spiller en viktig rolle i å kommunisere en tilstedeværelse rettet mot resten av det britiske samfunnet, at ritualet "may be as much concerned with a message to, or about, 'Others' as with 'collective message to ourselves'" (Baumann 1992: 113). Likevel synes det tvilsomt om dette er tilfelle med de buddhistiske feiringene som finner sted i Rikon, for selv om de riktignok nevnes i instituttets offentlige program, så er eksempelvis *Saka Dawa* i aller høyeste grad en intern markering. Vi må også huske at til forskjell fra Werbners muslimer som marsjerer gjennom et urbant landskap, befinner vi oss inne i skogen i utkanten av en landsby med 600 innbyggere. Få andre enn de deltagende får med seg den religiøse festen, og om det er noe interesse fra ikke-tibetanere så gjelder det sveitsere som selv er interessert i buddhismen. Unntaket kan kanskje sies å være noe av det som fant sted i løpet av de femten månedene det tok å bygge og innvie klosteret, da man tok hensyn til pressens tilstedeværelse, det ble holdt pressekonferanser og vist videoer. Om dette var for å markere en etnisk grense fremfor å kun opplyse eller skaffe sympati og penger, virker mindre sannsynlig, særlig siden det var sveitsiske initiativ bak mediedekningen, ikke tibetanske behov.

4.4.14 Noen ord om forskjellen mellom kloster og buddhistsenter

Da buddhismen de siste tiårene er blitt møtt med økende interesse i Vesten og Tibets eksilisasjon har gjort tibetanske munker mer tilgjengelige for et videre publikum, har det blitt opprettet et stort antall tibetanske buddhistiske sentre. Lindegger nevner 45 slike buddhistsentre i sin liste over Tibet-relaterte institusjoner i Sveits (2000: 181-183), og ifølge

Philip Hepp er det enda flere. I tillegg kommer også buddhistsentre og foreninger av andre konfesjoner enn den tibetanske. Likevel ønsker jeg med denne studien å argumentere for at Rikon-klosteret er unikt, og det vil derfor være nødvendig å foreta en sammenligning med andre tibetanske buddhistiske institusjoner. Senere vil jeg også stille spørsmålet om fremtiden kan tenkes å medføre at Rikon-klosteret endres i retning av andre *dharma*-sentre, og om det vil være riktig å fokusere på denne egenarten.

Det kunne innvendes at Rikon-klosteret ikke var det første tibetanske klosteret i Europa, idet Kagyü Samye Ling i Skottland hadde åpnet året før, i 1967. Det er likevel riktig å argumentere for at klosteret i Rikon var det første i Europa – og fremdeles det eneste av sitt slag – for selv om det nå åpnes i større grad mot det sveitsiske samfunnet, har det likevel en helt annen hensikt og funksjon enn *dharma*-sentre og andre klostre, som Kagyü Samye Ling. Opphavet til dette finner vi i årsaken til at det i det hele tatt ble bygd et kloster, nemlig at en større gruppe tibetanere på flukt fra sitt hjemland havnet i Sveits, og at man ønsker å tilfredsstille *deres* religiøse og kulturelle behov. Men det er ikke kun institusjonens målgruppe som gjør den spesiell. Også det at det ankom fem munk er spesielt, da dette er antallet som kreves om et kloster skal kunne ordinere nye munk⁹⁷. Det stilles også krav til at munkene er lærde og at de har minst ti års erfaring⁹⁸, noe som forklarer den nøye utvelgelsen av de fem munkene, utført av Dalai Lama selv. I *dharma*-sentre underviser derimot ofte vestlige, samt tibetanere som ikke har fullført sine studier. Det kan muligens hevdes at kravet om erfaring har blitt mindre vektlagt i Rikon i ettertid, både fordi jeg ble fortalt at ingen av de munkene (inkludert abbeder) som har kommet senere har vært på samme åndelige nivå som den første abbeden, samt at munk nå også sendes til Sveits for å lære naturvitenskap. Særpreget er også av kvantitativ art, for selv om det finnes *dharma*-sentre med flere munk, overstiger antallet i Rikon det som er vanlig i sentrene. I tillegg kan det nevnes at det å innvie et nytt bygg gjennom femten måneder i seg selv er spesielt, da buddhistsentre rundt omkring ofte må flytte inn i allerede eksisterende bygninger. Van Dyke har studert arkitekturen til ulike tibetanske sentre i Europa, og hevder:

It is no coincidence that it was at the Tibet-Institut, the center dedicated to the well-being of the transplanted Tibetan refugee community in Europe, that we found the most comprehensive re-enactment of foundation and consecration rituals (1997: 210).

⁹⁷ Krav til antall munk var egentlig ti (*Vinaya* I, 58), men fem ble akseptert i ”grenseområder” (*Vinaya* I, 197). Rikon må regnes som grenseområde, men det skal nevnes at denne regelen har blitt praktisert generelt utenfor Nord-India (Gombrich 1988: 107), slik at det ikke bør overraske om også Rikon faller inn under denne definisjonen. Jeg minner om at også det første munkefelleskapet i buddhismen besto av fem munk, samt at alle de tidligste misjonene (i følge theravada-krønikene) var grupper på fem munk (Gombrich 1988: 134).

⁹⁸ *Vinaya* I, 60. Se Gombrich 1988: 107.

Spredningen av tibetansk buddhisme skjedde ikke kun på grunn av den tibetanske diaspora; også religionens misjonerende aspekt spilte og spiller inn. Et eksempel er Lama Yeshe, som i 1970 etablerte The Society for the Preservation of Mahayana Buddhism, som i dag har ca. førti sentre, inkludert klostre. Forskjellen mellom disse klostrene og det i Rikon ligger, i tillegg til at sistnevnte ikke er del av et større nettverk, i *dharma*-organisasjonens eksplisitte mål: å spre buddhismen til Vesten⁹⁹ (Strøm 1995: 167). I Sveits var det annerledes: ingen andre steder i Vesten finner vi så mange tibetanere samlet, og klosteret ble bygd for å tilfredsstille *deres* religiøse behov, ikke for å misjonere og spre buddhismen til den sveitsiske befolkningen. Og selv om klosteret nå også er noe rettet mot sveitserne, så har vi sett at dette har vært problematisk opp gjennom årene, tydeligst eksemplifisert med den andre abbedens for store fokus på sveitsiske studenter. Munkene har ikke ressurser til å være tilgjengelige for både det tibetanske fellesskapet og den store interessen for buddhismen i Sveits, men for å svare på interessen samt fordi det gir anledning til å samle penger til klosteret, har de også økt sin kursvirksomhet for sveitsere.

I programmet som instituttet gir ut er det dermed ikke kun tibetanske høytider og markeringer som nevnes, men også ulike kurs og foredrag med fokus på buddhisme. Disse kursene er ikke på tibetansk, og ut fra tibetaneres fravær av interesse for denne tilnærmingen til deres tradisjon, er det klart at målgruppen nesten utelukkende er sveitsere. Senere skal jeg prøve å komme nærmere inn på hvorfor disse praktiserer buddhismen på en annen måte enn tibetanere flest, og hvordan dette påvirker klosterets rolle.

Ved siden av at institusjonen i Rikon fungerer som et autentisk kloster i et tibetansk miljø, hevdet Philip Hepp at også institusjonens direkte linje fra Dalai Lama gjør den spesiell. *Dharma*-sentrene har ofte opphav i miljøet rundt en spesiell *lama*, eller er opprettet etter initiativ fra en mindre gruppe vestlige interesserte, mens det i Rikon var Dalai Lama selv som plukket ut munkene og ga instruksjoner for innvielsesritualene. Slik har det også vært inntil nylig, men etter demokratiseringsprosessen som har funnet sted i Dharamsala er det ikke lenger Dalai Lama som tar avgjørelser, men ministeren i religion- og kulturdepartementet. Med denne har klosteret i Rikon et godt samarbeid, i følge Hepp.

Et annet aspekt som skiller Rikon fra andre buddhistsentre i vesten er det økonomiske. Nettverkene av slike sentre har nemlig i mange tilfeller vokst seg rike, og besitter store

⁹⁹ En annen viktig *lama* som har bidratt til dette er nettopp den andre abbeden ved Rikon-klosteret, Geshe Rabten. På hans hjemmeside (www.rabten.at) kan det virke som om nettopp hans dyktighet med vestlige studenter i India var det som gjorde at han ble sendt til Sveits, men som nevnt var hans høye antall av sveitsiske studenter årsaken til at han også ble byttet ut i 1979. Etter dette var han svært aktiv i grunnlegging av flere sentre, både i Sveits og andre land.

verdier. Slik er det ikke i Rikon, og *lamaene* som inviteres til Rikon har ofte allerede reisen til Sveits betalt av andre *dharma*-sentre. Når jeg mot slutten av oppgaven skal se på fremtiden for klosteret, vil det økonomiske være et sentralt moment. Utgiftene har nemlig økt de siste årene, både fordi det nå er flere munkes der enn før, og fordi flere som arbeidet ved instituttet tidligere gjorde det gratis, mens dagens sysselsatte skal ha lønn. Det har blitt gjort forsøk på å øke inntektene, eksempelvis ved at tilbudene til de vestlige besøkende, som tidligere ble betalt ved frivillige donasjoner, nå har fått faste priser. At klosteret generelt må sees som mer åpnet for Vesten skulle en tro kunne bidratt med inntekter (tibetanerne betaler i større grad munkene direkte fremfor instituttet), da noe liknende også har funnet sted i India. Strøm beskriver nemlig hvordan Sera-klosteret i Karnataka, gjennom å bli koblet opp til et globalt nettverk av *dharma*-sentre, har fått økt sine inntekter betydelig (2001: 320). Når det gjelder Rikon, selv om institusjonens regnskap ikke er offentlig, opplyste Hepp at mindre enn 10 % av inntektene kommer fra programmet instituttet tilbyr, og at det uansett ikke er aktuelt å endre profilen mer i retning mot et buddhistsenter. Han mener også at klosterets plassering vanskeliggjør en slik endring: skal man tjene penger bør man ha et lokale i Zürich¹⁰⁰. I forhold til Sera må det nevnes at det inntektsbringende samarbeidet med *dharma*-sentre ikke entydig kan regnes som positivt. For det første hevder Strøm at sponsorer kan føre til rivalisering (1995: 86). Videre kan sentrenes behov for lærere gå i vegen for klosterets behov:

[A]lthough the relationship between Sera and the 'Dharma-centres' is reciprocal, it is not sustainable in its present form, as the recruitment of teachers to the centres threatens to deplete the monastery of its most valuable resource, namely the recently educated geshe who were, under other circumstances, destined to become the new generation of teachers in Sera. This exchange thus threatens to undermine the institution of Sera as a monastic university (Strøm 2001: 320).

Med andre ord kommer fokuset på Vesten i konflikt med den tradisjonelle munkerollen, noe som også er en problemstilling i Rikon (se kapittel 4.4.11 og 5.8.1).

4.5 Oppsummering: endringer i eksil

Da vi nå har fått et bilde av klosterets bakgrunn, bruk og betydning fra starten av det tibetanske eksil, vil det være nyttig å oppsummere de endringene vi har sett diasporasituasjonen medførte. Dette er ofte det mest interessante i en slik situasjon da spørsmål om kontinuitet og videreføring blir stilt på prøve, og det vil også være nyttig å ha en

¹⁰⁰ Mange av buddhistsentrene i Vesten ligger i byer, og i følge Furu kan denne "by-buddhismen" "oppfattes som en devaluering av de tradisjonelle rammene for et religiøst liv i det tibetanske samfunnet" (2002: 43). Klosteret i Rikon ble som vi har sett plassert et stykke fra landsbyen inne i skogen, nettopp for å følge den tibetanske tradisjonen.

oversikt over slike endringer før vi går videre og ser på den andre store endringsfasen, den oppvoksende generasjon.

Angående oppbyggingen av Sera-klosteret i India skriver Strøm:

Its revival is the result of a collective effort, to which each individual monk who escaped to India has contributed (although to different degrees dependent on their status). Every individual brought with him, embodied in memory and habitus, a unique aspect of its institution, as well as an image of the whole and the relation between its component parts (2001: 264).

Her ser vi hvordan en ”reinkarnasjon” ble muliggjort gjennom munkenes erindring fra Tibet, slik at man kunne bygge klosteret opp ut fra et bilde av hvordan det hadde vært tidligere. I Rikon var det ikke et mål å gjenskape en tidligere tibetansk institusjon, da det var viktig å understreke at man ikke var i Tibet, og i tillegg var forholdene i Sveits helt annerledes. Mens Sera hadde mange individer som sammen kunne rekonstruere klosteret slik det hadde vært og skulle være, så hadde man i Rikon en liten gruppe munkes med ulike bakgrunn som aldri hadde innviet noe kloster før – og som videre var usikre på de rituelle prosedyrenes betydning (Van Dyke 1997: 185) – i en helt annen kontekst enn i det hellige landet India. Her var det andre forutsetninger som lå til grunn, men med gode råd fra Dharamsala og kopier av de nødvendige bønnene lot det seg gjøre. Det at klosteret ikke ligger i Asia speiles også i de endringene vi har sett har funnet sted, og jeg skal kort oppsummere de viktigste¹⁰¹.

De mest synlige finner vi i bortfall av tradisjonelle klosteraktiviteter. Dette gjelder både i forhold til lekfolket, som rituelle sykluser knyttet til jordbruk og naturkult, og at klosteret ikke har noen munkeutdanning. Dermed forsvinner mange daglige aktiviteter, som undervisning og debatt (samt aktiviteter ikke-lærde munkes har syslet med i tibetanske klostre), og vi får et kloster for ferdigutdannede munkes. Imidlertid har prosjektet ”Science meets dharma” endret dette noe; munkene får nå undervisning, men i helt nye fag, og de har også inntatt en ny undervisningsrolle overfor lekfolket. Videre kan man også si at møtet med Vesten har medført synkretistiske endringer påvirket av kristendommen, som at munkene har fri på søndag¹⁰², og at abbeden har tatt over den kristne prestens rolle ved bryllup. Generelt har man også tilpasset seg den sveitsiske arbeidsuken, ved at markering av helligdager ofte blir flyttet til helgen, slik at flest mulig har anledning til å delta. Vi så også i forhold til innvielsen av klosteret at munkene egentlig skulle ”prøvegjennomføre” ritualene, og at man

¹⁰¹ Ott-Marti hevder for øvrig at religionen endret seg mindre de ti første årene i Sveits enn profane forhold (1971: 89). Hun behandler også endringer innen mattradisjoner, familieforhold, kunst og musikk (1971: 89-162).

¹⁰² Strøm hevder dette også finner sted i Sera-klosteret i India, og beskriver det som en av få indiske påvirkninger på klosterlivet (2001: 184).

ikke fulgte de gunstige anvisningene, noe som er nytt sammenlignet med slike ritualer i Tibet. At enkelte av de unge munkene skaffet en TV for å kunne følge med på fotball-VM ville også være utenkelig i Tibet, ikke bare på grunn av *vinaya*, men også fordi det ikke var tilgang på slikt utstyr. Blandingen av munkar fra ulike skoler er unikt i Rikon, samt arkitekturen som skal symbolisere eksilsituasjonen.

I tillegg kan det nevnes flere praktiske forhold som ikke spiller inn på den sosiale organisasjonen i klosteret, men som tydeliggjør diasporakonteksten. Dette kan være at *torma*¹⁰³ lages av leire og ikke smør, at man bruker kondensert melk istedenfor jakmelk i osten som brukes til *losar*¹⁰⁴, og at man bruker kokosfett i smørlampene (se også Ott-Marti 1971: 92-94). Videre har jeg sett på betydningen av klosteret for lektibetanerne, og observert hvordan klosteret har blitt viktig som en sosial-etnisk institusjon: et viktig ledd i tibetanernes retradisjonalisering og identifisering med sin egen kultur. Med andre ord er det ikke kun selve klosteret som har endret seg i forhold til Tibet, også bruken av det har fått utvidet betydning.

Selv om jeg har påpekt at tibetanerne gjør mindre bruk av klosteret enn tidligere, så har dets religiøse betydning utvilsomt vært viktig helt til i dag, og en må kunne slå fast at det har tilfredsstilt stiftelsens mål om å tilby sjelesorg og å dekke rituelle behov for lekfolket. Imidlertid så vi at institusjonen også skulle arbeide for bevaring og videreføring av den tibetanske kulturen i eksil, og dette innebærer nødvendigvis at nye generasjoner må bli sosialisert inn i et slikt rammeverk. I del V skal jeg se nærmere på dette, men for å peke fremover, kan det være belysende å gå noe tilbake i tid. I forbindelse med klosterets 10-årsjubileum ble det nemlig gitt ut et hefte i 1978 der blant andre Gyaltzen Gyaltag skrev en kort artikkel, "Die Bedeutung des Klösterlichen Tibet-Institut für uns Exil-Tibeter". Ti år senere, i forbindelse med 20-årsmarkeringen, redigerte Peter Lindegger en bok der Gyaltags artikkel fremdeles vises gyldighet, og nok en gang kommer på trykk. Gyaltag skriver:

. . . das Institut bisher meiner Erfahrung nach zu wenig Beachtung geschenkt hat, der aber in meinen Augen einen sehr wesentlichen Bestandteil der Instituts-Zielsetzungen darstellt. Damit meine ich die zielbewusste kulturelle Bildung und Erziehung der heranwachsenden tibetischen Kinder und Jugendlichen. . . Die Bewahrung und die generationsmässige Übermittlung des tibetischen Kulturerbes erachte ich deshalb als die wesentlichste Aufgabe eines solchen klösterlichen Instituts, weil die Zukunft Tibets und seines Volkes davon abhängt (1988: 97, 98).

Det er altså snart 20 år siden denne artikkelen sist ble publisert; hvordan er situasjonen nå?

¹⁰³ Offerkaker.

¹⁰⁴ Tibetansk nyttår.

DEL V: ENDRING 2 – DEN OPPVOKSENDE GENERASJON

When my grandmother came, she said ‘why don’t you have a picture of His Holiness here in the kitchen?’, and I said ‘why should I keep a picture of His Holiness in the kitchen?’

Ung tibetaner i Sveits

5.1 Kulturoverføring

Som en introduksjon til del V kan det være hensiktsmessig å begynne med noen tanker fra Rinzin Thargyals artikkel fra 1997, ”Is there a Process of Secularization among the Tibetans in Exile?” Han innleder med å presisere betydningen av skillet mellom *sekularisering* og *sekularisme*. Førstnevnte beskriver han som del av en sosial prosess, en nøytral¹⁰⁵ observasjon av empiriske data, mens sistnevnte er en ideologi der man bevisst ønsker å minske religionens tilstedeværelse og innflytelse (1997: 25). Når det gjelder eksiltibetaneres forhold til sin religion hevder han at sekularisme fremdeles er fraværende, og at sekularisering hovedsakelig kun kan observeres som et epifenomen av demokratiserende tendenser innen den tibetanske religionen: at det religiøse og det politiske i større grad skiller lag (1997: 30), to system som var tett knyttet sammen i Tibet (se kapittel 3.1.1). I den private sfæren er religionen fremdeles like sterk, og han mener generelt at religionen – *chos* – er så sterkt knyttet til tibetansk kultur, historie, identitet (og politikk) at han stiller seg spørsmålet: ”[H]ow can one even begin to think that a process of secularization is taking place among the Tibetans in exile?” (1997: 26).

Jeg kommer tilbake til en mer nyansert drøfting av fenomenet sekularisering; det som er relevant her er at Thargyal, selv om han muligens mener dette ligger implisitt i teksten, ikke sier noe om hvilken del av den tibetanske diaspora han omtaler. Dermed blir det nærliggende å anta at han beskriver situasjonen i India, og det må presiseres at man ikke nødvendigvis vil finne samme resultater om man ser på eksilmiljøet i Vesten. Spørsmålet blir: gjelder Thargyals konklusjoner rundt sekularisering også blant tibetanere i Sveits?

Dette skal jeg forsøke å besvare, men før jeg går videre kan det være fruktbart å ta enda et punkt i betraktning, nemlig Charles Rambles angrep på a priori generaliseringer om at alt tibetanere gjør er ut fra at de er buddhister:

¹⁰⁵ Det kan selvfølgelig diskuteres i hvor stor grad denne nøytraliteten er mulig. Blant andre Flood hevder at kunnskap ikke kan være objektiv, ”because of the problematic natures of positing a disinterested observer and of the idea that there can be a pure description without evaluative judgements” (1999: 144).

The ethnographic examples given here leave no doubt that Buddhist precepts are not the organizing principle in the tradition of a community . . . Buddhist ideas do not constitute the core of the social tradition in Buddhist societies (1990: 196, 197).

Dette er for det første et oppgjør med hans egen forskertradisjon, der han mener studiet av religiøse tekster ikke er tilstrekkelig for å forstå hvordan buddhismen fungerer i et samfunn¹⁰⁶, en metode som blant annet var å finne i den tidligste religionsvitenskapen. Mer relevant for denne studien er at Rambles konklusjon også må forstås som et angrep på forestillingen om det åndelige Tibet, og det er en viktig undersøkelse da Ramble setter fokus på forforståelser av hva det vil si å være tibetaner. Imidlertid kan det bemerkes at mens Ramble har undersøkt tradisjonelle tibetanske samfunn i Nepal, hvor han understreker elementer ved siden av buddhismen som spiller inn i den sosiale organisasjonen, studerer jeg en gruppe mennesker som har blitt flyttet ut av denne konteksten. I Sveits er tibetanerne nødt til å forholde seg til det nye samfunnets normer og verdier, så det vil uansett være feil å anta at alle handlinger styres ut fra buddhismen. Der Ramble ønsker å nedtone betydningen av buddhismen, har vi imidlertid sett at den kan få fornyet betydning, ikke først og fremst som en normativ tradisjon – dette skal vi se er annerledes blant de yngre tibetanerne – men i større grad som et svar på *teodicé*-problemet, samt som et identitetsmarkerende ”instrument”. Kan Thargyals påstand dermed være aktuell også i Sveits?

En undersøkelse gjort om endringer i familie- og sosialiseringsspørsmål blant et utvalg av tibetanske familier i Sveits fokuserte blant annet på hva foreldrene syntes var viktig for barna. Av de 22 variablene brukt i undersøkelsen var det kun to hvor flertallet svarte at temaet var ”svært viktig” (Gyaltag 1990: 228-230):

b) Religiosität

<input type="checkbox"/> 5	sehr wichtig	<input type="checkbox"/> 4	wichtig	<input type="checkbox"/>	nicht sehr wichtig	<input type="checkbox"/>	nicht wichtig	<input type="checkbox"/>	ich weiss nicht
----------------------------	--------------	----------------------------	---------	--------------------------	--------------------	--------------------------	---------------	--------------------------	-----------------

c) Tibetisches Nationalbewusstsein

<input type="checkbox"/> 5	sehr wichtig	<input type="checkbox"/> 4	wichtig	<input type="checkbox"/>	nicht sehr wichtig	<input type="checkbox"/>	nicht wichtig	<input type="checkbox"/>	ich weiss nicht
----------------------------	--------------	----------------------------	---------	--------------------------	--------------------	--------------------------	---------------	--------------------------	-----------------

Dette kan muligens sees i lys av at den tradisjonelle tibetanske staten var bygget på en sterk kobling mellom religion og politikk. Når det er sagt, viser imidlertid den samme undersøkelsen at foreldrenes vektlegging ikke nødvendigvis fører til de resultatene de ønsker:

¹⁰⁶ ”[I]f Buddhism is defined in terms of a set of sectarian precepts, then anyone who wishes to understand the doctrine and how it regulates the lives of its followers might as well stay at home and read the scriptures, since the behaviour of Buddhism will correspond precisely to these bookish standards. What does not so correspond is not Buddhism” (1990: 185).

Um so schmerzlicher ist für die tibetanischen älteren Generation die Erfahrung, dass sie ihren Kindern die buddhistische Religion nicht in dem Sinne und in dem Ausmass vermitteln können, wie sie sich dies im Grunde wünschen. Es besteht zumeist eine Diskrepanz zwischen dem Wunsch der Eltern einerseits, ihren Kindern religiöse Inhalte mitzugeben und dem Interesse der Kinder andererseits, die vermittelten religiösen Inhalte aufzunehmen. Je nach Familie ist diese Diskrepanz jedoch unterschiedlich ausgesprägt (1990: 187).

Med bakgrunn i denne undersøkelsen synes det dermed som at Thargyals tese om fraværende sekulariseringstendenser blant den tibetanske diaspora er ugyldig i Sveits. Vi ser nemlig at den sekulære påvirkningen har gjort det vanskelig for foreldregenerasjonen å videreføre den tibetanske religionen, og det synes klart at det å bevare den tibetanske kulturen i India og Sveits er to helt forskjellige prosjekter. En viktig årsak til dette er selvfølgelig også at gruppen i Sveits er mye mindre; muligheten for å assimileres i den nye kulturen er større, og man har også langt færre kulturelle ressurser enn tibetanerne i India, noe som jo også var en av hovedgrunnene til at klosteret ble bygd.

I betraktning av dette er det ikke overraskende at jeg i Sveits erfarte en tendens til at tibetanere der som var oppvokst i India syntes å være mer religiøse enn de som er oppvokst i Sveits. Likevel må det presiseres at unge tibetanere i Sveits ikke fullstendig ignorerer den tibetanske tradisjon, for det eksisterer et stort politisk engasjement, noe som står i kontrast med deres begrensede interesse for religionen. Den tredje abbeden ved klosteret bekrefter dette:

Der Zweck des Klosters ist doch die Erhaltung der tibetischen Kultur. Diese basiert auf dem Buddhismus. Aber unter den Jungen gibt es kaum jemanden, der sich dafür interessiert, obschon sie dauernd von der tibetischen Kultur und ihrer Rettung reden! (Sangpo i Rathgeb 1993b: 57).

Her oppstår det for de unge et forklaringsproblem, et paradoks som svært forenklet kan oppsummeres i følgende argument:

- I) Unge tibetanere i Sveits er ikke interessert i religion.
- IIa) Den tibetanske kulturen må videreføres og bevares.
- b) Religionen er meget viktig i og for den tibetanske kulturen.
- c) Den tibetanske religionen må derfor bevares.

I) og II) er i utgangspunktet motstridende. I følge en av mine informanter dreier det seg om en interessekonflikt – *”wie ein Spalt in der Mitte, du kannst es nicht wirklich verbinden”* (Drolma) – og spørsmålet blir hvordan man kan og skal arbeide for en bevaring av noe man ikke interesserer seg for. Jeg skal se på noen av deres løsninger.

En mulighet, som også nevnte abbed var inne på (Sangpo i Rathbeg 1993b: 57), er at interessen kan øke med alderen. Dette var en tanke flere av mine unge informanter uttrykte, også i forhold til klosterets betydning. Selv om det ikke syntes så viktig nå, vil nok dette endres med tiden, og i voksen alder vil man være glad for å ha et kloster der, hevdet de. Også angående biblioteket så vi den samme tanken komme til uttrykk.

En annen løsning på hvordan man kan arbeide for videreføring av den tibetanske tradisjonen, er en praksis som ble sterkt vektlagt i starten i det sveitsiske eksil, nemlig endogami. Corlin beskrev i 1984 hvordan tibetanerne i Sveits forsøkte å ”begrænse kontakterna med majoritetsbefolkningen till ett minimum. Man umgås inom den egna gruppen, där man kan finna trygghet . . . Endogamin är närmast hundra procentlig” (1984: 51). Ott-Marti beskriver også hvordan en potensiell ikke-tibetansk ektefelle ble ansett som ”nicht schön”, noe hun tolker som synonymt med ”nicht tibetisch” (1971: 158). I en senere utgivelse hevder hun at blandingsekteskap lett medførte problemer i den tibetanske gruppen (1980: 149).

Blant dagens unge vektlegges det at alt hadde vært enklere om man giftet seg innenfor det tibetanske samfunnet, men det er ikke et virkelig mål for de fleste. Likevel fortalte flere om vanskelige situasjoner på grunn av eksogamiet, og en hevdet også at sannsynligvis 90 % av slike ”cocktail-ekteskap” hadde fått problemer. Det ble imidlertid nevnt at en trend er at tibetanske kvinner gifter seg med sveitsere, mens tibetanske menn henter koner fra India, noe som kanskje er tilfelle når det gjelder de som har fått den mest tradisjonelle oppveksten. Da gjelder det imidlertid ikke kun menn: en av mine informanter fortalte om en tibetansk pike som i ungdomstiden hadde hatt flere sveitsiske kjærester, men som ønsket å gifte seg med en tibetaner. Hun tilbrakte derfor et år i India, lærte seg tibetansk, og kom hjem med en tibetansk ektemann. Flere av de unge ønsker også å oppdra sine egne barn i en syntese av tibetansk og vestlig oppdragelse.

En tredje løsning på hvordan man kan håndtere videreføringen av den tibetanske religionen og kulturen i eksil er å akseptere endringer. En informant uttrykte: *”Eine Kultur ist nicht etwas Fixes, sie bewegt sich, sie verändert sich mit der Zeit”* (Norbu). Dette er en naturlig side ved diasporasituasjonen, og disse unge mener det er en nødvendig utvikling¹⁰⁷. Med andre ord synes Anands konklusjon meget treffende, når hun med et ordspill hevder man istedenfor å se på en tibetansk identitets røtter (*roots*), bør fokusere på dens veier/ruter (*routes travelled*) (2002: 28). Senere skal vi se hvordan et fokus på sistnevnte også kan

¹⁰⁷ Også Strøm ble møtt med liknende holdninger blant unge tibetanere i India (1995: 49).

benyttes i å overvinne det nevnte paradokset, nemlig å se hvorvidt de unge tibetanerne ikke nødvendigvis er mindre religiøse, det er kun religionen som har endret seg. Dermed kan man kanskje også forstå hvorfor klosteret ikke brukes mer enn det gjør: man har fått fokus bort fra den monastiske delen av buddhismen.

Før jeg nevner de unges hovedargument, må det understrekes at de ikke kun ser på sin kultur som bestående av buddhisme. På spørsmål om hva som er viktig i tibetansk kultur var språk det punktet som ble fremhevet etter religion, og det hersker en tydelig oppfatning at om den tibetanske kulturarven skal videreføres i eksil, må man beherske det tibetanske språket. På samme måte som med religionen blir likevel dette også mer og mer fraværende blant de yngre tibetanerne: det er enklere å uttrykke seg på tysk, og tysk blir dermed hverdagsspråket, også tibetanere seg imellom. En av de jeg snakket med, som generelt hadde et pessimistisk syn på bevaringen av den tibetanske kulturen, mente at det eneste positive i utviklingen er at fremtidige besteforeldre i det minste vil kunne bedre tysk enn dagens. Det tibetanske språket vil derimot forsvinne, og angående klosterets fremtid uttrykte han: *"Maybe one day my grandchildren will go to this monastery and say 'aha, this is how Tibetan sounds'"* (Sangay).

Dette er et ømtålig tema, og mange av de unge jeg snakket med uttrykte ønsket om å lære bedre tibetansk. Likevel anser de det som et vanskelig prosjekt nå når de har blitt så gamle. Og selv om mange av dem deltok på språkkurs i barndommen, så var det den sveitsiske kulturen som da var mest spennende og interessant (se også Ott-Marti 1971: 75, 76), og som dermed tok motivasjonen bort fra språklæringen. Likevel er de ikke i tvil om at denne typen kunnskap er viktig, men siden det krever så mye å lære språket, arbeider de i stedet ut fra en annen metode når de søker å bevare sin kultur, en metode som er mer håndgripelig¹⁰⁸. Hovedargumentet for hvordan man skal ivareta den tibetanske kulturen er nemlig noe helt annet, og kan til forskjell fra religionen ansees å være en mer "vellykket" side ved de unges oppvekst. Vi så i Gyaltags undersøkelse at tibetanske foreldre anså nasjonalbevissthet som svært viktig, og det er det også for den yngre generasjonen, noe som ikke bør overraske om vi tar i betraktning Safrans definisjon av diaspora (Se kapittel 3.2)¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Ott-Marti hevder uansett at fokus på den europeiske kulturen ikke ødela for de første flyktingenes etniske identitet (1976: 45).

¹⁰⁹ Clifford hevder imidlertid at kulturelle former i diaspora aldri kan være eksklusivt nasjonalistiske: "They are deployed in transnational networks built from multiple attachments, and they encode practices of accommodation with, as well as resistance to, host countries and their norms" (1994: 307). Dette synes treffende også blant mine informanter. Videre: til forskjell fra nasjonalfølelsen i Tibet som Dreyfus argumenterer for at er et produkt av buddhistiske ideer (2005: 13; se kapittel 3.1.2), må denne typen følelser blant unge tibetanere i Sveits sees som et produkt av vestlige ideer, da de unge hevder de er sterkt påvirket av sin vestlige oppvekst, og (ofte) at buddhismen ikke er like viktig for deres tibetanske identitet.

5.2 Verein Tibeter Jugend in Europa (VTJE)

Mine informanter hevdet at det viktigste arbeidet de kan gjøre for å bevare den tibetanske arven i eksil, er politisk engasjement for Tibet. Dette gjør de gjennom VTJE, en forening de selv hevder skiller seg ut blant andre Tibet-relaterte foreninger i Sveits, da den opererer pragmatisk og ”moderne”, med målbevisst medievirksomhet. Faktisk beskrev en informant foreningen som annerledes idet medlemmene ”tenker som sveitsere”. I tillegg skiller den seg ut ved sine radikale holdninger. Tross Dalai Lamas hyppige poengtering siden 1988 at han ikke ønsker et uavhengig Tibet, mener disse unge at nettopp fordi de er unge må de være ”litt ekstreme”. Sier de at de ønsker uavhengighet vil autonomi være et akseptabelt resultat, men ber man kun om autonomi ender man opp med ingenting, hevdet de. De understreket betydningen av å sette høye mål for at tibetanerne skal være i forhandlingsposisjon, og VTJE arbeider dermed for full selvstendighet for Tibet.

Likevel må det understrekes at dette ikke kun er en politisk forening. På deres hjemmesider, der foreningens mål nevnes, er den tredje av fire målsetninger: ”Erhaltung und Pflege der tibetischen Kultur”¹¹⁰.

Dermed vil det være nærliggende å tro at dette vektlegges blant foreningens medlemmer, samt at klosteret i Rikon, som en tradisjonell tibetansk institusjon, er viktig i deres arbeid. Likevel er det ikke slik. I følge mine informanter medfører nemlig deres politiske aktivitet en automatisk videreføring av deres kultur, og de nedtoner dermed betydningen av å arbeide eksplisitt og direkte for bevaring av ulike deler av kulturen. Dette kommer av seg selv, som en direkte konsekvens av deres politiske aktivitet, ble det hevdet.

It is good to do some political action, and through the political work, I think you automatically get – you have to – you get in touch with the cultural questions . . . the political work is just, in the end it is the work you do for your culture, every action you take is for preserving the Tibetan culture, for the human rights in Tibet, and the freedom of religion in Tibet . . . almost in every action there is the cultural aspect behind it (Norbu).

Ich bin sehr politisch engagiert, hat vielleicht nichts mit Kultur zu tun, aber ich denke, mit dem erhält man auch die Kultur (Drolma).

I tillegg til de kulturelle konsekvensene uttrykte de også andre positive sider ved politisk aktivitet, spesielt at de får tilbringe tid sammen, og en påpekte også at han gjennom dette oppnår innblikk i sine kulturelle røtter. Engasjementet ble også nevnt som et middel til å overkomme paradokset at den tibetanske kulturen er avhengig av diasporaen for å overleve da

¹¹⁰ www.tibetanyouth.org

det ikke er mulig i Tibet, samtidig som kulturen viskes ut i diaspora og man trenger landet Tibet for at den virkelig skal overleve.

Men selv om mine informanter hevdet at politikken gagnar kulturen, viste de altså relativt liten interesse for sistnevnte. Nedenfor skal vi se på deres holdning til religionen, men som nevnt er også språket et viktig element i kulturbevaringen, og en tidligere undersøkelse viste også at mange i foreningen ønsker at man snakker mer tibetansk¹¹¹. Det blir likevel ikke gjort, delvis fordi motivasjonen for medlemskap i foreningen setter kulturen i andre rekke. Kanskje kan dette virke overraskende, men som flere av mine informanter sier: skal kulturen bevares må Tibet først bli fritt.

Dermed synes de ikke å forholde seg til følgende argument, som Keila Diehl fremfører i en artikkel om tibetansk musikk:

Keeping alive the possibility of returning to the homeland requires keeping alive the memory and *lived experience* of Tibetanness in order to perpetuate the felt sense of loss and victimization required to fuel a long-term proactive stance vis-à-vis Chinese aggression (1997: 125).

I lys av dette argumentet skulle en tro at opprettholdelsen av kulturelle praksiser er minst like viktig som politisk engasjement, men dette gjelder ikke for mine informanter. De la større vekt på å holde sammen, og at dette faktisk medfører en opplevelse av å være tibetaner, selv om de da drev med aktiviteter uten referanser til Tibet eller tibetansk språk¹¹². En av mine informanter anslo faktisk at 80 % av hennes samtaler med andre tibetanere er på tysk.

Videre må det nevnes at de unge heller ikke i særlig grad tar i betraktning at appeller basert på buddhisme gjør det lettere å inkorporere ikke-tibetanere i kampen for Tibet, noe Meg McLagan har påpekt (1997: 74). De ønsker isteden å tone ned religiøsiteten, både da den kan medføre et skjevt og romantisert bilde av tibetanere, samt at de mener den står i vegen for det politiske arbeidet¹¹³:

Wenn man sich nur auf die Religion fixiert, dann verliert man die Politik. Und wenn man sich nicht für die Politik interessiert, dann werden wir nie wieder irgendwann ein eigenes Land haben (Drolma).

¹¹¹ 2/3 av informantene fra VTJE som deltok i undersøkelsen svarte at man burde snakke mer tibetansk i foreningen (Gyaltag og Gyaltsen 1982: 208).

¹¹² Nok en gang synes Fredrik Barths etnisitetsteori relevant når han fokuserer på etnisk identitet som et trekk ved sosial organisasjon fremfor et aspekt ved kultur (1969: 15). Dermed vil ikke tibetanernes gruppeidentitet nødvendigvis forsvinne selv om den tibetanske kulturen mister betydning.

¹¹³ Faktisk hevdet en av mine informanter at tibetanere i første omgang ble sendt til Sveits for å lære å uttrykke seg politisk. Ott-Marti skriver også at tibetanerne hadde håpet at barna som ble bosatt gjennom Aeschimanns aksjon senere kunne utgjøre en elite til hjelp for tibetanerne i Asia (1971: 54, 55).

Dette er en form for sekularisme, noe vi så Thargyal hevder er fraværende blant tibetanere i eksil (1997: 30). Hans slutning synes dermed lite treffende når det gjelder mine informanter, og McLagan presenterer et eksempel på hvordan også tibetanere i USA synes at fokuset på religion kan bli for stort. Dette dreide seg om kjendisbuddhist Richard Gere, som i forbindelse med ”Tibet-året”¹¹⁴ skulle bli intervjuet og avbildet, og i forbindelse med bildet ønsket å bli fotografert sammen med en munk. En tibetaner reagerte med: ”We’re not all monks you know!”, og McLagan forklarer: ”[B]y privileging a Buddhist definition of ”Tibetan-ness”, secular Tibetans are made to feel somehow ”inauthentic” because they are not monks” (1997: 83). Selv om jeg blant mine informanter ikke møtte denne type følelser er hennes forklaring relevant, da den peker på forestillinger Vesten ønsker å bevare, samt hvordan disse kan oppfattes negativt blant tibetanere.

Det som er viktig å ta med seg i denne omgang er at ungdomsforeningen i liten grad henter hjelp fra klosteret i Rikon. Ved store begivenheter, møter og demonstrasjoner har det riktignok skjedd, og skjer, men det er ingen automatikk i det, til tross for den sterke symbolikken som tibetanske munkes i Vesten representerer (ved å være noe ”ukjent”, som dermed lett kan knyttes opp mot en forestilling om flukt).

5.3 Identitet

En av grunnene til at VTJE ble stiftet er ifølge Lindegger at unge tibetanere på 1970-tallet hadde et stort behov for tydelig å markere seg som en egen gruppe. Årsaken var blant annet den ubehagelige situasjonen det var å falle mellom to kulturer (2000: 121), noe vi har sett også Gyaltag (1990: 15) vektlegger i sin studie (se kapittel 4.4.13).

En slik streben etter identitet er noe som fremdeles preger unge tibetanere i Sveits. De har ett ben i hver kultur, og spesielt det at de ser annerledes ut er avgjørende for at de ikke helt føler seg som sveitsere. Utseendet medfører nemlig at de ikke blir behandlet som sveitsere¹¹⁵, selv om de behersker språk og kulturelle koder. Som en sier: ”*Ich bin sicher integriert, aber nicht assimiliert*” (Karma).

Dermed synes Schmukers konklusjon fra 1982 fremdeles gyldig. Han beskriver hvordan unge tibetanere ender opp med å definere seg – og bli definert av andre – som en ny synkretistisk kategori, ”Tibeter in der Schweiz” (1982: 36), altså ikke som tibetaner eller

¹¹⁴ 10. mars 1991 – 10. mars 1992. 10. mars markerer opprøret i Lhasa 1959.

¹¹⁵ Dette innebærer ikke at man blir behandlet dårlig, kun at man blir sett på som ”ikke-sveitser”, og dermed ikke behandlet som sveitser. Ott-Marti hevdet imidlertid i 1976 at enkelte tibetanere faktisk brukte solbriller for å skjule sine ”typical eyes” (1976: 46). Ifølge Yeh er utseende også en viktig identitetsmarkør som skiller tibetanere fra kinesere: ”[M]any Tibetans talk about redness, especially of the cheeks, as a marker of Tibetan-ness as opposed to being ’lacking any colour’ (Chinese)” (2002: 236, 237).

sveitser. En av mine informanter beskrev vanskelighetene dette innebærer, da han føler seg som utlending både i Sveits og i Tibet. Mitt fokus er imidlertid ikke en undersøkelse omkring unge tibetaneres generelle identitetsproblemer – angående dette henviser jeg til undersøkelser gjort tidligere (Gyaltag 1990; Brauen & Kantowsky (red.) 1982; Ott-Marti 1980). Jeg er i utgangspunktet kun interessert i hvordan *religionen* eventuelt spiller inn i den tibetanske identiteten, da jeg tidligere har argumentert for hvordan buddhismen fikk etnisk betydning i eksilets begynnelse. Fungerer det slik også for den oppvoksende generasjon, og kan klosteret dermed spille en rolle i de unges identitetssøken? Er det, på tross av at man bruker institusjonen lite, fremdeles slik som Corlin hevder (1984: 55) at man kan reise til klosteret for å få ladet sine etniske batterier?

Her er det ikke overraskende ulike svar å finne, men det som synes å gå igjen er en forståelse av buddhismens kompleksitet. Dette medfører at det kreves kunnskap for å forstå den, og har man ikke det, kan man heller ikke akseptere å være en del av religionen. Hos foreldregenerasjonen mener de unge det eksisterer en langt større ukritiskhet: de tror på noe de ikke vet hva er. Som en av mine informanter forklarte:

They have a blind faith, they don't know much about Buddhism, nevertheless since they are . . . as generation to generation belongs to Buddhism, they use to go to monastery, they just do the prostration, and offering, and everything . . . because they are used to it (Namgyal).

Nå kan det innvendes at om de unge ikke praktiserer buddhismen fordi de mangler kunnskap om religionen, så har de en god mulighet til å lære om den i klosteret i Rikon. Dit går de imidlertid sjelden¹¹⁶, nettopp fordi de ikke har tilhørighet til denne delen av religionen, noe de trenger kunnskap for å oppnå. Vi ser altså et sirkelproblem det er vanskelig å bryte: praksis er avhengig av kunnskap, og kunnskap er avhengig av praksis.

Senere skal vi se at det ikke blir helt riktig å si at de ikke praktiserer buddhismen i det hele tatt selv om klosteret ikke brukes. Poenget her er kun at unge tibetanere vanskelig eksplisitt aksepterer buddhismen som en del av sin etniske identitet¹¹⁷, da de ikke vet nok om

¹¹⁶ For å vise til det motsatte kan jeg nevne at jeg i klosteret kom i prat med noen unge tibetanere fra Genève som hadde oppsøkt klosteret for å skaffe seg mer informasjon om buddhismen.

¹¹⁷ Det skal nok en gang påpekes at mine data varierer. To av mine informanter hevdet at buddhismen er viktig for deres tibetanske identitet, selv om de ikke praktiserer den. En annen informant sa imidlertid svært eksplisitt: unge tibetanere har ikke buddhisme som grunnlag for sin etniske identitet. For å vise til en måte det gjør seg utslag i, kan jeg nevne en mindre utbredt bruk av tibetanske buddhistiske symboler. Vi så i kapittel 4.4.13 at dette var noe som ble brukt for å forsterke den tibetanske identiteten, men blant de unge eksisterer en annen holdning. Om tibetanske symboler brukes er det i så fall politiske, ikke religiøse, eksempelvis det tibetanske flagget. Men som vi også så i kapittel 4.4.13 om Durkheim: et flagg kan ha samme bindende funksjon som et religiøst symbol. (I tillegg henviser faktisk det tibetanske flaggets symboler til en kombinasjon av religion og politikk (Schwartz 1994: 112).) Angående slike religiøse symboler uttrykte en ung tibetaner frustrasjon over at folk, både sveitsere

den, noe som ikke lar seg kombinere med den kritiske tilnærmingen de har fått gjennom sin oppvekst i Vesten.

Dette er en holdning som er motsatt av den Strøm møtte i India. Han hevder det nærmest er umulig for unge tibetanere å gå imot religionen, da det "implies to renounce a Tibetan identity", noe som kan medføre ekskludering fra det tibetanske fellesskapet (1995: 45, 46). Hans konklusjon henger sammen med den tidligere måten å definere tibetansk identitet som "innsider", i motsetning til "utsider", ikke-troende (se kapittel 3.1.2). Dette er mindre treffende blant unge tibetanere i Sveits. For mine informanter synes det å identifisere seg gjennom et politisk standpunkt å være viktigere enn religionen. Rambles konklusjon (kapittel 5.1), at alt tibetanere gjør *ikke* har utgangspunkt i buddhismen, synes med andre ord treffende.

I tillegg ble som nevnt det tibetanske språk beskrevet som viktig. En ung kvinne jeg snakket med hevdet at hun samtaler med sin bestemor på tibetansk om hun får behov for å styrke sin etniske identitet, men generelt synes den absolutt sterkeste identitetsmarkøren å være det at mange tibetanere er samlet. Med andre ord kan jeg ikke bekrefte en annen av Strøms konklusjoner fra India, når han hevder at flyktninge-identiteten er sterk, og at tanken om retur er viktig i deres selvforståelse (2001: 35; 1995: 39). Mens det blant tibetanere i India regnes som et nederlag å bli "indisk", er ikke dette noe stort problem i Sveits, da de unge i stor grad identifiserer seg med sveitsere. Årsaker til dette kan være at tibetanere i India lever mer atskilt fra resten av befolkningen (Strøm 1995: 43), samt at det i skolene der fokuseres på å utvikle en sterk tibetansk identitet (Strøm 2001: 127). De unge i Sveits må til sammenligning regnes som fullstendig integrerte.

Likevel er det klart at buddhismen til en viss grad er til stede. Ett eksempel er en ung tibetaner som først hevdet han ikke kan anses for å være buddhist da han er for lite informert og dermed ville gjøre urett mot dem som virkelig oppfatter seg som buddhister. Deretter fortalte han at han på tidligere spørsmål om hvorvidt han er buddhist hadde pleid å svare "ja, på en måte, siden jeg er tibetaner, men jeg er det egentlig ikke", noe som understreker koblingen mellom identitet som tibetaner og buddhisme. Den er med andre ord til stede også blant de unge, og selv om identitetsaspektet er blitt mindre viktig – som en annen informant sier: hun er ikke buddhist fordi hun er tibetaner, men hun er buddhist – så skal jeg nå prøve å

og tibetanere, spør han om de kan tatovere eksempelvis mantraet *Om mani padme hum* eller den evigvarende knuten. Til dette sa han klart nei, man bør ha innsikt i betydningen av sine tatoveringer, selv om han også definitivt fant det positivt for Tibet-saken at den tibetanske buddhismen har blitt en motereligion. Hans reaksjon kan imidlertid forstås på samme måte som McLagan beskriver andre tibetaneres ambivalens overfor buddhismens rekontekstualisering i vesten (1997: 83; se kapittel 5.2 og 5.8.1).

forstå dette ved å se på en endring i religionens fokus sammenlignet med den første generasjonen tibetanere i Sveits.

5.4 Endring i buddhismens fokus – *nying je*

Det jeg ønsker å argumentere for, er at buddhismen for de unge har mistet noe av sin betydning når det gjelder å definere dem som en homogen gruppe. Dette kan synes overraskende, da jeg har poengtert at buddhismen fikk et utvidet etnisk defineringspotensial blant de første flyktningene, og spesielt om Lindegger har rett i at identitetsproblematikken er enda større for den oppvoksende generasjonen (2000: 121). De unge er imidlertid for kritiske til å la noe de ikke har nok kunnskap om fungere som en grunnleggende fellesskapsmarkør, men der religionens *innhold* blant de eldre synes å være tonet ned fremfor det identitetsmessige, skal vi se at det blant de unge faktisk er ”innholdet” som får større betydning.

Selv om mange unge henviser til at de har liten kunnskap om buddhismen, så er det noe de har forstått, og dette er den delen av religionen de mener er grunnleggende for den tibetanske kulturen, faktisk det som definerer kulturen. Dermed blir det ikke helt riktig å si, som jeg har gjort, at de ikke er interessert i å videreføre religionen. Blant de unge finner vi nemlig et kulturbegrep som ikke bygger på samfunnsinstitusjoner, men på handling og væremåte:

A culture is a good thing that society keeps with them. That is for me culture. So, Tibetan culture means to me a kindness showing to other people, to be very peaceful or be very good to every people living around. For example, Tibetans, they are usually – the elder generation, I should say – they are usually, or most of the elder generation, they are very kind. If you ask something, they will really do that (Namgyal).

Dette er det jeg mener når jeg sier at det at de unge gjør mindre bruk av klosteret kan forklares som en endring i buddhismens fokus. De unge er ikke så opptatt av munkene, men de er meget opptatt av sin egen opptreden overfor andre mennesker. De mener dette er et resultat av en buddhistisk oppvekst, og videre essensen i den tibetanske kulturen. Når de vektlegger religionen i beskrivelsen av sin egen kultur er det altså medfølelse overfor andre de henviser til, noe de hevder er noe eget ved tibetanere sammenlignet med andre mennesker i det mer egoistiske samfunnet Sveits. Det kan dermed synes at Thargyal likevel er aktuell også her: *chos* er for tett knyttet til tibetanerne til at en sekularisering i privatsfæren er mulig:

Buddhism, I think, is very important, because it is very much related to Tibetan culture. For example kindness of people it is being taught through religion, so in

religion you will find about kindness and the bad side of selfishness. Everything you will find in the Buddhist text . . . that makes the people more peaceful, and more kind, warm hearted to other people (Namgyal).

En annen forklarte mer utdypende:

The religion is important, I think, in the culture, but we don't pray, or we don't go to the monastery, and we don't really practice it. But we always try to – 'im Alltag, im Alltag umzusetzen' – to be helpful, and to be friendly to people, it's just the way we act, the typical Tibetan way of behaving towards others, something that has to do with the religion . . . I also think, as I said before, there is sometimes a feeling in us, in me for example and I think also in others, that makes the difference to European people, sometimes. This really has especially to do with our religion, if we go on the street, and then we see for example a homeless, he is unhappy, and is sick or something, the first reaction of the Tibetan would be 'ah, nying je'¹¹⁸. Nying je is like 'oh, my compassion' or 'I feel sorry for you and I am also a little unhappy because of you' . . . a compassion feeling of every Tibetan, that is in us, that we were born with. I think that is something that is given in every Tibetan because of the religion. I mean, sometimes it goes a little away, you know, you're born here and everything, but deep in us there is a strong connection to our Buddhism and religion, although we don't practice, just behaving every day, in daily life . . . sometimes I really feel it in myself, this feeling of compassion, and 'oh my god I would like to help you', something that not every, in Europe it is not very given. And also the Tibetan people, also the young, we always try to help each other if there is something, we do it always together, not egoistic at all, the behaving. And if we go out, someone pays for everybody, and then someone pays for everybody, we don't count like European people do sometimes. European people are sometimes really quite selfish and think for themselves, and pay for themselves, and they are programmed. And our case is just 'it's ok, it's ok, I'll pay' or 'you can have it, keep it'. I like this way, but you can't do this with European people sometimes, if you will do it you won't ever get something in return (Namdu).

Og videre:

My mom, when I was younger, when I was a child, she always told me, like: 'Don't be bad to others, be nice to others, give others, help others'. These are also sentences that are influenced by our religion I think, and that is something that I have kept, and I keep. And I think other young Tibetans also have parents who told them these things, and who made them do like this nowadays, who made them have this compassion feeling, or I don't know, just being Buddhist. . . I think that has surely an influence, that our parents raised us as Tibetans and they tried us to practice the Tibetan Buddhism through, you know, through being kind to others, and help others, very simple rules, not deep Buddhism, but just daily behaving . . . my mother came, 'no don't do this, you can't kill other lives' and 'these [insects] are living beings, and don't do this', and these kind of things that are Buddhistic influenced . . . I would [say the same things to my children] (Namdu).

En tredje informant hevdet:

¹¹⁸ Translit: *snying-rje* (kindness, mercy, compassion, Jäschke 1975: 198).

I don't know too much about the history, how it really was in Tibet, but when I compare now with Tibetans who are living here, we all have something in common, I don't know what it is exactly, but – it also sounds pathetic but – it is really, if I see Tibetans, they're mostly peaceful (Sangay).

På spørsmål om å det er mulig å oppsummere den tibetanske kulturen med bruk av få ord svarte den samme informanten:

There is actually one word my father always says, it is 'nying je', like compassion, I think. Everything sounds so pathetic, but I really think: compassion. Because this word nying je, you use it also in usual conversation, you're walking with your Tibetan friends and you see maybe a junkie on the street, and they say nying je. It is a special word, very strong, and I don't find the same word in German, or in English, well compassion maybe, but the way how you say it in a usual conversation, is very special I think (Sangay).

Det må understrekes at jeg med dette ikke ønsker å hevde at fokuset på medfølelse er noe nytt innen buddhismen eller den tibetanske kulturen. To av de viktigste verdiene innen buddhismen har siden Buddha Shakyamunis tid vært visdom og medfølelse, og mens visdom regnes som opplysningen, vegen ut av lidelsen, er medfølelsen middelet til å nå dit. Richard Gombrich skriver:

[T]o understand suffering in oneself is to understand it equally in all living beings and to wish them as well as one wishes oneself. That is why wisdom and compassion are considered inseparable in every Buddhist tradition (1988: 89).

I Tibet blir fokuset på medfølelse spesielt nærværende da en viktig guddommelig beskytter av landet er *bodhisattva*en Avalokiteshvara (tib. Chenrezig): "[T]he concrete embodiment of the abstract and unlimited principle of Supreme Compassion" (Kapstein 1997: 70). Dette forsterkes også ved at flere viktige lederpersoner regnes som tilsynekomster av denne guddommen, eksempelvis Kong Songtsen Gampo og Dalai Lama, som dermed også knyttes til hverandre. Sistnevnte er også gjennom sine bøker, taler og Nobelpris fra 1989 kjent for sitt fokus på medfølelse og ikke-vold¹¹⁹.

Det kan med andre ord synes som religionen likevel spiller en rolle for unge tibetaneres tibetanske identitet, ikke i seg selv, men en effekt av den: godhet overfor andre i hverdagen.

¹¹⁹ Sperling viser hvordan den nåværende Dalai Lamas egenskaper har blitt projisert på hele reinkarnasjonsrekken, slik at de tidligere Dalai Lamaene fremstår som mer ikke-voldelige enn hva tilfellet var. For å få frem et mer historisk korrekt bilde, hevder han man må unngå å adskille etiske verdier og politikk praktisert av en Dalai Lama fra den historiske konteksten (2001: 327).

Ich praktiziere nicht indem ich bete . . . und ich habe nie gelernt zu meditieren oder so. Ich habe mich auch nie dafür interessiert. Ich denke, ich habe ganz klein angefangen. Ich habe wirklich versucht jeden Tag irgendwie einfach ein guter Mensch zu sein, weisst du. Niemanden anzusprechen, niemanden irgendwie absichtlich zu beleidigen wenn ich wütend bin. Irgendwie einfach hilfsbereit zu sein, Menschen zu sehen . . . sich kümmern, auch irgendwie wenn meine Freunde, wenn einer ein Problem hat, dann hilfst du aus der Patsche, wenn jemand kein Geld hat, dann gibst du zehn Franken oder so, irgendwie kleine Dinge, wirklich Kleinigkeiten im Leben (Drolma).

I en artikkel om tibetansk kultur i diaspora beskriver McLagan *nying je* som ”a core cultural value or ideal presented and nurtured in exile society” (1997: 84), og det bør kanskje ikke overraske at jeg også finner dette i Sveits. Det jeg imidlertid synes å finne her er at *andre* sider ved religionen synes å ha redusert betydning for den oppvoksende generasjon, men da de ønsker å bevare sin religiøse kultur, har dette ene aspektet fått forsterket fokus, nettopp på bekostning av andre aspekter. At eksempelvis medfølelsens motsvar, visdom, ikke lenger vektlegges, kan nok skyldes de unges kritiske tilnærming til religion, og jeg skal senere forsøke å se dette i lys av sekulariseringsteorier brukt om moderne samfunn. Kanskje er det riktig, som en vestlig buddhist jeg snakket med hevdet, at unge tibetanere nok må sees som buddhister, men ikke religiøse buddhister.

Likevel må det sies at denne hverdagsfokuseringen ikke var den eneste måten de unge tibetanerne presenterte sin religion på. De hentet også sammenligninger fra kristendommen som faktisk kan synes å stå i motsetning til hverdagspraktiseringen de vektla. En ung tibetaner svarte på spørsmål om religionen praktiseres annerledes i eksil enn i Tibet, at i tillegg til at tidsaspektet spiller inn (man har ikke tid til å praktisere slik man gjør i Tibet, se kapittel 4.4.12), har de unge blitt påvirket av det religiøse livet i Sveits. Her har unge mennesker jobb, og er kun religiøse på søndag. Religion og hverdag er dermed atskilt, mens de i Tibet var integrert. Denne atskillelsen har unge tibetanere overtatt.

Denne måten å forholde seg til religion på kan se ut til å kontrastere hverdagsfokuset begrepet *nying je* representerer, men viser til variasjonen i tibetanernes tilnærminger. Likevel må det understrekes at de sidene ved religionen som denne informanten hevder har falt bort på hverdager, dreier seg om andre handlinger enn de som hverdagsmedfølelsen representerer, og synes dermed ikke å stå i motsetning til den religiøse kulturen jeg beskriver.

Angående klosteret i Rikon er det viktig å understreke at det ikke eksisterer et absolutt fravær av interesse blant de unge, og særlig ett forhold gjør at det er viktig for dem at det finnes: meningstruende situasjoner (se kapittel 4.4.3). Flere av de unge jeg snakket med trakk

frem død¹²⁰ som en vanskelig situasjon der institusjonen spiller en viktig rolle, men av praktisk-religiøs karakter, ikke etnisk-sosial. En informant forklarte:

For example if somebody dies from our family, then we need the monks who pray for him. So, for this instance itself, we need a monk, and monks could be found in a monastery. That means, the monastery should be there. Without monasteries, monks could not be accessed, and without monks the dead person's prayer will remain undone. So for this small incident, I should say the Tibetan Institute, or Tibetan monastery should be there (Namgyal).

Med andre ord er det viktig at klosteret eksisterer, og også i lys av det fremtidsrettede perspektivet til mange unge tibetanere vil institusjonen bli viktigere jo eldre de blir. Kanskje kan det være riktig som bibliotekaren ved instituttet tenker, at behovet for et sted å søke etter sine røtter vil øke i tiden fremover. I dag har ikke dette behovet gitt seg utslag i en mer utstrakt bruk av klosteret; de unge bruker heller tid sammen, gjerne i ungdomsforeningen, for å styrke fellesskapet og følelsen av å være tibetaner. En ung mann hevdet også noe overraskende at han mente klosteret burde gjøres mer attraktivt for de unge, det burde endres i retning av å ligne mer på en vestlig institusjon, som et universitet. Med andre ord går han her mot den tradisjonelle tibetanske oppfatningen av hva et kloster skal være.

5.5 Forestillingenes negative sider

Til tross for unge tibetaneres kritiske tilnærming til buddhismen, er nok terskelen for å definere seg som buddhist lavere enn for ikke-religiøse sveitsere å definere seg som kristne. Dette har delvis å gjøre med en holdning som hersker blant de eldre tibetanerne, nemlig at de selvfølgelig er buddhister ettersom de er tibetanere, og videreføringen av denne holdningen til sine barn. Videre kan det sies at det å presentere seg som kristen *kan* medføre noe negative stereotypier blant unge mennesker, mens det å være buddhist i Vesten ofte virker spennende og eksotisk. Dermed ser vi nok en gang hvordan romantiske forestillinger kan spille inn for tibetanere, og en må spørre seg hvilken betydning dette har. I kapittel 3.2.2 så vi hvordan Dharamsala benytter et romantisk Tibet-bilde i sin politiske diskurs rundt Tibet-saken, men også at Huber mener tibetanere flest ikke kjenner seg igjen i dette bildet (2001: 368). Huber

¹²⁰ En ung tibetansk mann jeg møtte i klosteret hadde reist langveisfra for å be for sin nylig avdøde mor. Han forklarte at dette var noe han måtte gjøre innen 49 dager: å tenne lys for å vise henne veg i mørket, og brenne tsampa slik at hun kunne lukte det og bli mett. Denne typen behandling av tilstanden mellom død og gjenfødelse har lange tradisjoner i Tibet, og Germano mener de kan spores tilbake via indisk buddhisme helt til vedisk tid (1997: 458). De er i Tibet også knyttet opp til *Bar do thos grol*, tekstene som i Vesten er kjent som *Den tibetanske dødeboen*. Disse leses høyt for en døende eller død person, og beskriver prosessen mellom død og gjenfødelse som tre faser (*bardoer*). I 49 dager er sinnet i mellomfasen, og man har i denne perioden mulighet til å påvirke gjenfødselen ved bruk av disse tekstene (se Lopez 1998: 46-85 for en behandling av ulike oversettelser av "dødeboen", og hvordan de har bidratt til å underbygge forestillingen om "det åndelige Tibet").

hevder at denne politikken i størst grad påvirker tibetanere som vestlige har kontakt med, noe som dermed blir relevant i denne studien. Tibetanerne i Sveits har unektelig stor kontakt med vestlige mennesker, og i tillegg holder Dalai Lamas offisielle representant for Sør- og Mellom-Europa til i Genève, slik at det er en god dialog mellom Dharamsala og Sveits¹²¹. Om vi i tillegg tar ungdomsforeningens radikale synspunkter i betraktning, skulle en tro at denne typen fortidserindring og romantisering også kunne finnes her, som et ledd i deres aktive engasjement.

I kapittel 4.2 så vi at integrasjonen av tibetanerne i Sveits forløp mer problemfritt enn med andre grupper, blant annet på grunn av det positive bildet folk hadde av dem, og den oppvoksende generasjonen hevder at dette bildet fremdeles er til deres fordel:

Wenn viele hören dass wir Tibeter sind, dann freuen sich die meisten oder finden das spannend oder so. Und, also Tibeter-flüchtlinge sind angesehen . . . alle Schweizer haben sich gefreut, haben gesagt 'ah, die sind so nett und so lieb, die kommen auch aus dem Bergen' und so, und daher hatten sie ein grosses Ansehen, Tibeter. Und den Namen haben wir immer noch eigentlich, dass die Tibeter sehr anpassungsfähig sind, ruhig und so (Phuntsog).

Ich denke es wird auch sehr verherrlicht, klar wir profitieren sehr von dem, weil die Menschen haben viel Verständnis und sie haben uns gern, genau deswegen, wir profitieren wirklich von diesem Mythos, aber dieser Mythos ist nicht wahr. . . viele Menschen, die Tibet kennen, die denken, 'ah, diese Menschen sind gute Menschen, sie sind Buddhisten, sie haben so viele spirituelle und gute Ansichten'. . . ich habe auch schon irgendwo gearbeitet, da war einer der sagt 'ah, du kommst von Tibet, und auch musst du ein guter Mensch sein' (Drolma).

Når tibetanere har opplevd diskriminering på grunn av sin etnisitet er det fordi de er utlendinger, ikke fordi de er tibetanere¹²². Det hersket bred enighet blant mine informanter om at tibetanere blir behandlet bedre enn andre innvandrere, som har mer negative omdømmer¹²³. Dette merket også Strøm seg i India (1995: 37), og det har blitt hevdet at sammenlignet med mange andre flyktningegrupper i Sørøst-Asia og Afrika, har tibetanerne faktisk lidd mindre av fysisk og psykologisk stress (Colson i Methfessel 1997: 19). Også det at den tibetanske buddhismen (igjen på grunn av Vestens forestillinger om Tibet) nesten kan kalles en

¹²¹ En bekreftelse på at Dharamsalas Tibet-bilde har nådd Sveits finner vi hos Gyaltzen Gyaltag, Dalai Lamas representant fra 1993 til 1995. Gyaltag hevder, etter å ha sitert Lama Govinda beskrive det mystiske Tibet, at tap av den tibetanske kultur er et uerstattelig tap for hele verden (1993: 41, 42). Mitt poeng er at bruk av Govinda som representativ kilde for det tradisjonelle Tibet, kan sees i lys av Dharamsalas selektive bruk av vestlige kilder, da Govinda representerer en sterkt teosofisk orientert oppfatning (Lopez 1998: 54-62), noe som er viktig å ta i betraktning når jeg igjen bruker Gyaltags resultater

¹²² Det eneste jeg unntaket jeg møtte var en voksen tibetansk kvinne som klaget over diskriminering i arbeidslivet. Anand nevner imidlertid hvordan indere uttrykker skepsis angående tibetanere i India (2002: 18).

¹²³ At Tibet har fått mer oppmerksomhet enn andre minoriteter Kina i liknende situasjon, kan nok også forklares på bakgrunn av forestillingene verden har om Tibet.

motereligion de siste tiårene skal vi se gagner tibetanernes sak, noe Strøm bekrefter fra tibetanske samfunn i India¹²⁴. Det er likevel viktig å understreke at dette positivt ladede ryktet ikke kun har rot i romantisk fantasi. De første tibetanerne i Sveits gjorde seg selv fortjent til et positivt omdømme, men Vestens romantiske Tibet-bilde har medført at unge politisk aktive tibetanere nå ikke lenger ser dette som en entydig positiv forestilling¹²⁵. Dette skyldes for det første at den ikke er sann:

Da werden die Tibeter immer zu esoterisch dargestellt . . . auch in diesen Filmen . . . wo die Mönche plötzlich alle Würmer aus der Erde graben müssen, weinen als sie etwas bauen wollen, und dann 'ja, dass könnte meine Mutter sein, dass könnte...' , das ist zu extrem dargestellt (Karma).

For det andre frykter de unge de ikke vil bli tatt på alvor, og det ser dermed ikke ut som Hubers teori har gyldighet i Sveits:

Der negative Aspekt ist der, dass es ein bisschen verherrlicht wird. Es werden auch viele Menschen enttäuscht werden, weil sie haben uns kennengelernt und sie werden sehen wir sind nicht alle so spirituell wie sie denken. . . Ich denke einfach sie werden, was soll ich sagen, aufwachen aus einem Traum, sie werden einfach erkennen müssen dass es nicht nur schön ist, und meine Angst über diese Trendsache Tibet im Moment ist einfach, dass wir nicht ernst genommen werden, weil es gerade so Mode ist (Drolma).

Dette er en holdning som også er å finne blant Tibet-forskere. McLagan skriver:

By framing Tibetans as the bearers of an endangered culture ("it's like we are an endangered species, like the spotted owl" one Tibetan friend joked to me) while at the same time elevating them to the level of enlightened beings, little room is left for them to be ordinary people, much less political actors creatively responding to changing historical circumstances. Thus while the myth of Shangri-la may be an attractive way of mobilizing support for the Tibetan cause, the Western fantasies on which such

¹²⁴Der mine informanter fokuserte på hvordan den tibetanske buddhismens popularitet spiller inn i arbeidet for å bevare den tibetanske kulturen (i betydningen av at vesten viderefører den), møtte Strøm også en annen effekt. Han beskriver hvordan dette fører til at unge utdannede tibetanere som føler seg fremmedgjort fra sin tradisjonelle kultur igjen kan finne tilbake til den, nettopp fordi de identifiserer seg med de "moderne" vestlige buddhistene: "The western Dharma-students are not hippies anymore. They have acquired their own dignity. This gives great inspiration and selfassurance to Tibetans in exile. When these people living in the advanced western societies have taken up Buddhism, there must be some solid cause" (Tsering i Strøm 1995: 70). I Sveits var dette fraværende, trolig da de unge tibetanerne ikke skiller stort mellom seg og "moderne" jevnaldrende sveitsere, men det skal nevnes at medfølelse (*nying je*) lett kan sees i forhold til moderne prinsipper som demokrati og menneskerettigheter, noe som kan bidra til å forklare dens betydning fremfor andre sider for mine informanter. Som også Dreyfus skriver: "Democratic values are pivotal to many contemporary Tibetan nationalists because they are seen as modern incarnations of traditional Buddhist ideals" (2005: 14).

¹²⁵ Dette innebærer at Norbus konklusjon om tibetaneres syn på slike forestillinger ikke er gyldig blant unge tibetanere i Sveits. Han skriver: "Tibetans themselves do not seem to consider such condescending characterizations of their country and culture objectionable. In fact, although they may not be accurate or altogether flattering, Tibetans consider these depictions good publicity for the Tibetan cause" (2001: 375).

support is based can get in the way of Tibetans' ability to move beyond the stereotypes and to advance their political agenda in the international arena (1997: 75; se også Lopez 1998: 10-11; Korom 1997: 85).

Selv om denne holdningen ikke kun er å finne blant mine informanter, er den særlig relevant for denne studien da vi nå ser et angrep på det jeg i kapittel 4.2 beskrev som uangripelig; de eldre tibetanernes syn på sin fortid. Dette oppfattes ikke alltid positivt blant de eldre, som mener at de unges ”kritiske innfallsvinkel” og aktive engasjement kan ødelegge for det positive omdømmet de har opparbeidet, og at det dermed kan skade deres sak.

Zum Beispiel wenn wir Demonstrationen machen und so, dann sagen die alten Tibeter: no, wir dürfen das nicht weil wir haben hier ein so ein gutes Bild in der Öffentlichkeit. Wir dürfen es nicht schädigen, und dass ist manchmal hindernd für eine ehrliche, offenere Art politisch aktiv zu sein (Norbu).

Men kan denne kritiske tilnærmingen til egen kultur kombineres med det som hevdes å være kulturens fundament (*nying je*), eller kan fundamentet forstås på andre måter?

5.6 Nying je som videreføring av forestillinger

I lys av de to siste kapitlene kan det for oversiktens skyld settes opp to tilsynelatende motstridende påstander:

I) Tibetansk kultur er per definisjon medfølelse for andre (*nying je*).

II) Den romantiske forestillingen om tibetansk kultur har ikke rot i virkeligheten.

Videre kan det være nyttig å minne om en av mytene angående Tibets historie. En utbredt tanke har nemlig vært at innføringen av buddhismen medførte en total endring av det tibetanske folkets karakter, fra en aggressiv utadrettet erobring, til en indre trening av sinnet: fra krig til kontemplasjon (Lopez 1998: 7). Historien har imidlertid vist at buddhismen ikke pasifiserte tibetanerne. Spørsmålet blir dermed hvorvidt det jeg har argumentert for at er en endringstendens i religionens fokus, faktisk kan være et utslag av de forestillingene som eksisterer rundt Tibet? Er det slik som jeg ble fortalt, at tibetanere har mye høyere utviklete empatiske egenskaper, at de ikke liker å slåss, at de som gruppe holder seg unna problemer, at de er mindre gjerrige, at de er fredelige, at de har ro i hjertet og så videre, eller er dette kun en refleks av forestillinger tibetanerne møter i eksil? Leser vi Sperling får vi inntrykk av at han argumenterer for denne siste muligheten, da han hevder at den tibetanske buddhismen har blitt redusert til vektlegging av kjærlighet og medfølelse, og at dette igjen kommer av tibetaneres assimilering av forestillinger om Østen (2001: 324, 325). McLagan påpeker likevel at

produksjonen av ”det tibetanske” i ”Tibet-bevegelsen” – aktivister, både tibetanske og ikke-tibetanske, som kjemper for å få Tibet-saken inn på den internasjonale agenda – per definisjon er en *dialogisk prosess*, et resultat av relasjonen mellom tibetanere og deres ikke-tibetanske støttespillere (1997: 70). Det er nok tilfellet også i Sveits.

Selv om også vestlige personer spiller en rolle, finner det dermed sted en romantisering av egen tradisjon, til tross for den kritiske tilnærmingen? Var det i så fall feil å avskrive Hubers tese om romantiseringens grobunn blant tibetanere i kontakt med vestlige?

5.7 Dalai Lama som symbol på Tibet

Ettersom vi i kapittel 4.2 så at Dalai Lama ba tibetanere som reiste til Sveits om å oppføre seg pent, kan det være belysende å se nærmere på hans betydning når det gjelder selvforståelsen til tibetanere i Sveits. Flere av mine informanter nevner nemlig Dalai Lamas budskap som en viktig grunn til at Tibet har fått forsterket sitt positive rykte i Vesten, da folk assosierer tibetanere generelt med ham, og konstruerer et bilde av tibetanere som åndelige, ikke-voldelige mennesker. Det at deres øverste politiske leder også er en åndelig leder er dermed med å videreføre den romantiske forestillingen om et moralsk folk, men i følge mine informanter er det ikke sikkert dette vil vedvare når han dør. En informant påpekte også hvor mye India har tjent på å hjelpe Dalai Lama, både i form av godt omdømme og inntekter fra turistene som det tibetanske samfunnet bringer, og det er usikkert om landet vil tjene på å hjelpe tibetanerne etter hans død.

Uavhengig av dette må det slås fast at i tillegg til å representere det mange ikke-tibetanere forbinder med Tibet, spiller Dalai Lama også en meget viktig rolle innad i det tibetanske fellesskapet. Det er fristende å se tilbedelsen¹²⁶ av ham i lys av Durkheims teori: ved at han både er en representant for religionen samt en representant for staten, fungerer Dalai Lama som et totem for tibetanerne, da de ved å tilbe ham også tilber sitt eget folk, noe som medfører sosial integrasjon: Dalai Lama blir en magnet i det tibetanske fellesskapet¹²⁷. Strøm (1995: 50) bruker også Sherry Ortners teori om ”Key Symbol” i sin beskrivelse av

¹²⁶ Jeg nevner kort at det ikke må regnes som uvanlig at tibetanske *lamaer* er gjenstand for tilbedelse. Spesielt henger dette sammen med de tantriske sidene ved den tibetanske buddhismen, der læreren også er gjenstand for visualisering i meditasjonspraksiser. Faktisk er *lamaen* så viktig at tibetanerne har utvidet det vanligvis tredelte buddhistiske tilfluktsformularet: ”I go for refuge to the lama, I go for refuge to the Buddha, I go for refuge to the dharma [his teaching], I go for refuge to the sangha [the community of monks and nuns]” (Lopez 1998: 18).

¹²⁷ Likevel har ikke dette alltid gyldighet, kanskje best eksemplifisert med uenighetene rundt guddommen *Shugden* nevnt i kapittel 4.4.8, samt med reaksjonene fra mange eksiltibetanere etter at Dalai Lama i 1988 gikk bort fra kravet om total selvstendighet for Tibet. I ungdomsforeningen beskrevet i kapittel 5.2 så vi at denne tilnærmingen ikke blir tatt hensyn til.

Dalai Lama, noe som synes berettiget også i Sveits¹²⁸. Blant de unge har han fremdeles en stor betydning, også som et religiøst overhode, men som en informant påpekte: mange tibetanere ignorerer religionen, men med en gang Dalai Lama kommer til Sveits tror alle på buddhismen og tenker, ”jeg er tibetaner – jeg bør gå og høre hans forelesning”. Med andre ord er det samlende identitetsaspektet ved Dalai Lama viktig, og den samme informanten fortalte også om sist gang Dalai Lama var i Sveits. Da kom det nesten 40 000 mennesker for å høre han tale, hevdet han, med andre ord bortimot 95 % vestlige. Denne voldsomme interessen gjorde at Dalai Lama så behov for å avmystifisere seg selv, og han innledet med å slå fast at han kun er en vanlig munk, han praktiserer ikke magi og så videre. Det at han selv så behov for en slik avmystifisering sier noe om hvor sterkt ”orientalisert” forestillingen om Dalai Lama er, men det må understrekes at dette ikke kun gjelder blant Vestens befolkning. Tibetanere kan selv ha et sterkt mystifisert bilde av sin leder. En av mine informanter fortalte (kanskje ikke særlig troverdig) om nyankomne flyktninger i India som hadde reist fra avsidesliggende deler av Tibet, og derfor aldri hadde sett noe bilde av Dalai Lama. Dermed forventet de, i tråd med bildene de har av sine guddommer, at Dalai Lama som tilsynekomsten av Chenrezig skulle ha flere armer og ben¹²⁹. Nettopp da historien ikke kan ansees som veldig troverdig, må den forstås som en måte å videreføre forestillingen om tibetanere som isolerte og religionsfokuserete.

Lopez skriver for øvrig at mange av de mytene som har oppstått rundt Tibet, faktisk har tibetansk opphav:

Long before the Theosophists wrote of the secret region where the Mahatmas reigned, before James Hilton described the Edenic Valley of the Blue Moon in *Lost Horizon*, Tibetans wrote guidebooks to idyllic hidden valleys (*sbas yul*) (1998: 6).

Blant de unge tibetanerne i Sveits møtte jeg imidlertid som nevnt en kritisk tilnærming til disse forestillingene, og selv om jeg også møtte ulike holdninger, er det trolig riktig å si at Dalai Lamas rolle kanskje har endret seg noe. Flere av de unge beskrev sin tro på ham som en religiøs figur, og fortalte at de i hjemmet har et lite alter med bilde av han, men det virket gjennomgående som at hans politiske virke blir rangert høyere: uten ham ville Tibet vært glemt. Dette kan muligens oppfattes paradoksalt, da Dalai Lama selv har trukket seg mer

¹²⁸ Se Ortner 1979: 93-94 for en liste over attributter ved nøkkelsymboler. I artikkelen spesifiserer hun også ulike typer nøkkelsymboler, og det kan nevnes at hun i den forbindelse beskriver hjulet som en rot-metafor i den indo-tibetanske verden (1979: 95).

¹²⁹ Bell beskriver ulike fysiske tegn som påviser Dalai Lamaene som emanasjonen av Chenrezig. Ett av disse, som han skriver var tilstede på kroppen til den 13. Dalai Lama, er: ”Two pieces of flesh near the shoulder-blades indicating the two other hands of Chenrezi” (1924: 51).

tilbake fra politikken som et ledd i demokratiseringsprosessen i Dharamsala, men selv om mine informanter ikke er så eksplisitt opptatt av ham som religiøs lærer, er han utvilsomt viktig som nøkkelsymbol i Ortners forstand og som "sosialt lim" i Durkheims forstand. Hans religiøse rolle har med andre ord sosiale konsekvenser.

Videre møtte jeg også her en mer kritisk holdning blant de unge sammenlignet med eldre tibetanere. Det er lov å stille spørsmål til Dalai Lamas budskap, noe som også vitner om et fokus på hans politiske, ikke guddommelige egenskaper. Sistnevnte aksepteres likevel fremdeles i stor grad, også blant unge, selv om de ikke anses som Dalai Lamas primære egenskaper.

Dalai Lama har selv ved flere anledninger understreket at man må ha en kritisk tilnærming til hva han sier, eksempelvis i forbindelse med *Kalachakra*-initiasjonen¹³⁰ gjennomført i Bodh Gaya desember 1985:

You should not believe what I or other lamas tell you out of respect, but investigate and analyse it like you would if you were to buy gold; weigh it and scrape in it to find out if it is genuine (Dalai Lama i Strøm 1995: 192).

Dette er likevel en tilnærming som er ukjent for mange tibetanere. En informant fortalte:

Bei der älteren Generation heisst es einfach was der Dalai Lama sagt, das stimmt, oder? Obwohl er immer selber sagt, nicht alles was ich sage, muss auch für euch stimmen, oder? Die dürfen mich auch kritisieren, aber sobald man den Dalai Lama kritisiert, dann hören das die älteren Leute nicht so gerne (Karma).

Dette betyr ikke at de unge ikke aksepterer ham som tibetanernes leder, og flere fortalte at de skaffer seg kunnskap om Tibet og buddhismen ved å lese hans bøker. Dermed må en stille spørsmålet om Dalai Lama kan være opphavet til deres fokus på *nying je*, da dette begrepet er å finne i hans budskap, for eksempel i hans bestselger, *Ethics for the New Millennium* (1999). Sammenligner en bokens innhold med mine informanters holdninger, er det mange likheter.

Dalai Lama hevder i boken at verdens utvikling peker mot et behov for en åndelig revolusjon (1999: 17), men at dette ikke må forstås som en religiøs revolusjon. Han gjør dermed et skille mellom religion og spiritualitet, der sistnevnte er viktigst:

Religion I take to be concerned with faith in the claims to salvation of one faith tradition or another, an aspect of which is acceptance of some form of metaphysical or supernatural reality, including perhaps an idea of heaven or *nirvana*. Connected with this are religious teachings or dogma, ritual, prayer and so on. Spirituality I take to be concerned with those qualities of the human spirit – such as love and compassion,

¹³⁰ Se kapittel 4.4.13.

patience, tolerance, forgiveness, contentment, a sense of responsibility, a sense of harmony – which brings happiness to both self and others (1999: 22).

Dette kan sees som tilsvarende mine informantere skille mellom *religionen* klosteret i Rikon representerer og *nying je*, og en kan dermed finne deres fokus legitimert av Dalai Lama. I boken er han svært eksplisitt: *nying je* er den viktigste ("most precious") av alle menneskelige egenskaper (1999: 73). Vi må ha medfølelse for andre i dagliglivet, da dette også vil medføre at vi selv blir lykkeligere: "In our concern for others, we worry less about ourselves. When we worry less about ourselves, the experience of our own suffering is less intense" (1999: 62). Dette er mer grunnleggende enn de enkelte religiøse tradisjonene, inkludert buddhismen, hevder han (1999: 228-231, 234).

Relatert til dette er en konklusjon en kan finne hos blant andre Jan Magnusson: "[Dalai Lama's] message is underpinned by myths about Tibet" (2002: 210). Med andre ord kan en si at unge tibetanere i Sveits (selv om de er kritiske til dem) er påvirket av Vestens forestillingene om Tibet, da de er påvirket av Dalai Lama, som igjen spiller på disse forestillingene for å vinne støttespillere i kampen mot Kinas undertrykkelse av Tibet (Magnusson 2002: 210).

Strøm kommer i denne sammenheng til følgende konklusjon i sin studie av tibetansk identitet i India: han hevder (1995: 96) at det mest fundamentale og inklusive kriteriet på å være "tibetansk" er troen på Dalai Lama som åndelig og politisk leder, og at dette kriteriet innebærer det å føle godhet mot andre. Med andre ord; tibetanere anser seg for å være medfølende da dette regnes som et tibetansk karaktertrekk, og det regnes som tibetansk fordi det er Dalai Lamas grunnleggende egenskap. I lys av dette er det vi må forstå mine informantere fokus når det gjelder tibetansk kultur. Ikke bare definerer *nying je* dem som tibetanere, men også det at de er tibetanere medfører at de utøver *nying je*.

Om det er slik at unge tibetaneres religiøsitet må forstås som en (indirekte, via Dalai Lama) romantisering av tibetanere, svekkes mitt argument at tibetanske ungdommer fremdeles er religiøse, men ikke bruker klosteret fordi religionens fokus er endret. Dermed må man spørre seg om grunnen til deres manglende religiøsitet må forklares ved hjelp av andre teorier, og om sekularisering vil være den egentlige årsak. Det blir også nødvendig å spørre seg om dette må forstås som om den "tibetanske karakteren" er under endring, noe blant andre Dalai Lama er skeptisk til. I forbindelse med at "moderne tibetansk musikk" i Dharamsala tydelig innebærer en stor grad av innflytelse utenfra – og spesielt da en rekke konserter av den tibetanske gruppen "The Yaks" i desember 1994 fokuserte mye på hindi-pop fremfor

tradisjonell tibetansk musikk – sa Dalai Lama nemlig følgende i sin årlige tale til det tibetanske parlamentet i februar 1995:

In Dharmasala and other places like it which are a little "fast" ...personalities are changing in this society. There is nowhere to lay the blame. We are staying in someone else's land and are getting the habits of other people....For example, it seems that in our society we like music, dance and customs of other countries. I think this doesn't affect one's character that much. However, if things do gradually affect one's character, then what? I see this as a very great danger (Dalai Lama i Diehl 1997: 145).

Tilsvarende endringer er nok en enda sterkere tendens i Sveits, men hvordan kan det skje når mine informanter jevnt over har hatt en "tradisjonell tibetansk oppdragelse", og hva slags funksjon vil dermed klosteret kunne ha i fremtiden?

5.8 Sekularisering: to hypoteser angående klosteret i fremtiden

For å kunne nærme seg denne problemstillingen, og for å kunne si om Thargyal og Hubers argumenter medfører riktighet når det gjelder tibetanere i Sveits, vil det være nyttig å se nærmere på konteksten de unge tibetanerne lever i. Betydningen av den tibetanske tradisjonen for den enkelte tibetaner synes å være bestemt av to faktorer, generasjon og sosialisering, og det gjelder nå en gruppe unge mennesker født i Sveits. Til tross for at de har tibetanske foreldre¹³¹ må de regnes som godt integrerte i det sveitsiske samfunnet. I forhold til deres tibetanske identitet så vi at det eksisterer en viss tvetydighet på grunn av hudfargen, men deres sveitsiske oppvekst og utdanning tilsier at man ikke lenger kun kan se på deres religiøsitet som et resultat av diasporasituasjonen. Siden det tradisjonelle Tibet må regnes som et førmoderne samfunn, mens Sveits er et moderne, samt at jeg blant de unge finner en endring i tilnærming til religion sammenlignet med de eldre tibetanerne (som jo har sin bakgrunn fra Tibet), er det nærliggende å komme inn på hvordan forskningen har forstått religiøsitet i moderne samfunn.

Meredith B. McGuire beskriver fire narrativer innen religionssosiologien (2002: 285-300)¹³², og senere skal vi også se om noen av disse kan spille inn i klosterets økende åpenhet mot den vestlige verden. De fire narrativene er:

- Sekularisering: nedgang i religiøsitet
- Religiøs reorganisering: restrukturering mellom ulike organisatoriske nivå
- Religiøs individualisering: fokusskifte fra institusjonelt til individuelt nivå

¹³¹ En av de intervjuede hadde tibetansk mor men sveitsisk far.

¹³² Det må slås fast at dette er omfattende faglige diskusjoner som nødvendigvis blir presentert overfladisk.

- Tilgang til det religiøse marked: religioner kjemper om "kunder" på et religiøst "marked"

Da jeg prøver å forstå en religiøsitet som tilsynelatende er redusert skal jeg se litt nærmere på den første av disse narrative: sekularisering. Dette fenomenet dreier seg i utgangspunktet om at religion mister autoritet i et samfunn, men må likevel forstås avhengig av hvordan man definerer religiøsitet. Det gjør at det finnes mange (sammenhengende) tolkninger av sekularisering, hvorav de viktigste er: *institusjonell differensiering* – at subsystemer tidligere knyttet til religionen, som helse, rettssystem, utdanning og retten til å definere sosiale avvik skiller seg ut i egne systemer; *sosietalisering* – at livet organiseres på større sosiale nivå enn det lokale, der religion hadde sterk stilling; *privatisering* – at religion i større grad flyttes fra den offentlige til den private sfæren; *nedgang i individuell tro* – at et økende antall individer tolker verden uten hensyn til religion; *pluralisme* – at det økende utvalget i ulike syn relativiserer sannhetsgraden til det enkelte; og *rasjonalisering* – at vitenskapens beviser truer religionens plass. Likevel hevder McGuire:

One does not have to accept them all to recognize the changed place of religion in modern life. While most scholars grant that macro-level social changes give religion a *different social role* than it once had, there is considerably less agreement about whether religion is "declining" (and, if so, how) (2002: 289, min kursivering).

Med andre ord kan det jeg beskriver som nedgang i religiøsitet likevel (delvis) kunne forstås som kun en *endring* i religiøst fokus, da sekularisering først og fremst dreier seg om endring fremfor nedgang. Det vil altså være riktig å omtale unge tibetanere i Sveits som sekulære, men da i betydningen at religionen kun er "endret" (privatisert), og ikke forsvunnet. Teorien om at deres hverdagsreligiøsitet utelukkende er en videreføring av vestlige forestillinger om tibetanere, er ikke tilstrekkelig for å forklare deres handlinger. At de beskriver omtrent alle positive egenskaper som *nying je* kan nok derimot forklares som romantiserende forestillinger, indirekte formidlet via Dalai Lama. Disse forestillingene kan også ha spilt inn i intervjusituasjonen, men da flertallet uoppfordret beskrev at de praktiserte buddhisme i hverdagen, er det ingen grunn til å betvile dette, selv om deres fremstillinger av "det tibetanske" var noe generaliserende og romantiserende¹³³.

¹³³ På samme måte som *nying je* kan virke orientalistisk, men må forstås som en buddhistisk verdi, hevder Dreyfus at Dalai Lamas fredsplan, selv om den minner om Vestens utopiske forestillinger om Tibet, ikke er et utslag av orientalistiske fantasier, men faktisk et uttrykk for buddhistiske verdier (2005: 17).

For å se hvordan den moderne konteksten spiller inn, kan det være nyttig å se på noen av de nevnte forståelser av begrepet sekularisering. Dette har relevans også for den eldre generasjonen tibetanere i Sveits.

Det første tolkningen er som nevnt *institusjonell differensiering*. Sammenlignet med Tibet før 1959 er det særlig ett aspekt som har forandret seg i eksil: utdanning. Selv om det fantes unntak (Strøm 2001: 121-125), var utdanningsinstitusjoner i det tradisjonelle Tibet stort sett klostre. Dette endret seg tidlig i det indiske eksil, da Dalai Lama anså skolegang som grunnleggende dersom tibetanerne skulle overleve i India. Det ble organisert egne – sekulære – skoler for tibetanske barn. I Sveits ble dette videreført da alle barn er pliktige til å gå på skolen, og også andre områder der religionen i Tibet hadde autoritet er uaktuelle i Sveits. Det stemmer, som Thargyal har påpekt, at politikken har skilt lag med religionen. Dette har selvfølgelig også med kvantitet å gjøre, idet det monastiske samfunnet i Sveits er lite, og dermed har mindre innflytelse, men det skal nevnes at munkene i Rikon ofte deltar i demonstrasjoner og andre politiske markeringer i Sveits. Når det gjelder helsespørsmål er dette noe helsevesenet i Sveits tar seg av, men eldre tibetanere konsulterer også munkene i Rikon ved store spørsmål, også spørsmål som angår helse. Corlin skriver:

Få tibetaner fattar ett avgörande beslut utan att först konsultera en lama. Självt har jag bevittnat hur en sjuk man först fördes till en ”medicinalama” tvärs över Schweiz innan man konsulterade den lokale läkaren (1984: 54).

Mens jeg besøkte klosteret hadde munkene flere turer hjem til tibetanere for å gjennomføre ritualer, også i forbindelse med sykdom. Blant de yngre tibetanerne er ikke dette tilfelle, blant annet på grunn av deres kritiske holdning til religionen. Denne holdning kan vi forstå bedre ved å se på noen av de andre måtene sekularisering defineres.

Vi så at en side ved det moderne samfunn er *pluralisme*, en økt frihet til å velge mellom religiøse identiteter, noe som er mindre gjeldende i Tibet, der buddhismen var så å si enerådende. Som nevnt i kapittel 3.1.2 har religionens sterke stilling i Tibet medført en holdning om at det å være tibetaner er å være buddhist, og at vi/dem-skillet for tibetanere går mellom troende og ikke-troende. Jeg har argumentert for buddhismens betydning for identiteten til de første tibetanerne i Sveits, men at dette har endret seg med den oppvoksende generasjonen. Dermed synes Kværnes påstand om at denne vi/dem-kategoriseringen også gjelder tibetanere i eksil (1977: 93) ikke (lenger) like gyldig blant mine informanter¹³⁴. Flere

¹³⁴ Med utgangspunkt i Millers artikkel ”Is There Tibetan Culture(s) Without Buddhism?” (1993: 222-228) understreker jeg at grensen for å være ”innsider” ofte har vært ganske åpen.

av de unge jeg snakket med var del av multikulturelle miljøer, som bidrar til at buddhismens sannhetsmonopol relativiseres. I tillegg påvirker *individualiseringen* unge tibetanere: de ønsker selv å velge sin religiøse tilhørighet. Sammen med deres sveitsiske utdanning (*rasjonalisering*) synes dette å ligge til grunn for de unges fokus på en kritisk tilnærming. Dermed kan de også være kritiske til enkelte munkar, og en av mine informanter – som faktisk har store deler av sin bakgrunn fra India – hevdet eksplisitt at han ikke automatisk bøyde seg for alle Rinpocher¹³⁵.

Også andre sider ved sekulariseringsbegrepet er aktuelle. McGuire nevner *sosietalisering*, et begrep hun henter fra Bryan Wilson. Han skriver:

The process by which so large a collectivity of communities and individuals are drawn into complex relationships of interdependence in which their role performances are rationally articulated is the process of *societalization*. In this process, human life is increasingly enmeshed and organized, not locally but societally (1982: 154).

Og videre:

The course of social development that has come, in recent times, to make the society, and not the community, the primary locus of the individual's life has shorn religion of its erstwhile function in the maintenance of social order and as a source of social knowledge. . . . One might, then, juxtapose the two phenomena: the religious community and the secular society (1982: 155).

I Tibet levde kun en liten prosent av befolkningen i byer: de var bønder og nomader og levde i små sosiale enheter. Overgangen til Sveits kan dermed sees – i sosiologiske termer – som en overgang fra *Gemeinschaft* til *Gesellschaft*, en forflytning fra lokal tilhørighet til mindre personlige forhold, en *sosietaliseringsprosess*. Denne prosessen kan dermed også bidra til å forklare hvorfor de unge tibetanernes religiøsitet er mindre synlig enn de eldres: "A concomitant of that process of societalization, I suggest, is the process of secularization" (Wilson 1982: 154).

La oss se på to hypotetiske følger av denne utviklingen.

5.8.1 Vestliges overtaking av klosteret

På mitt spørsmål om hvordan han vurderte klosterets betydning i dag, svarte Jacques Kuhn at det, sammenlignet med slutten av 1960-tallet, er blitt enda viktigere for tibetanerne i Sveits,

¹³⁵ Grunnen til at jeg nevner hans bakgrunn er at den synes å spille sterkt inn angående hvor tungt den tibetanske religionen vektlegges. Selv om Strøm hevder at religionen også har mistet plass blant tibetanere i India (1995: 92), synes det blant tibetanere i Sveits med bakgrunn fra India fremdeles å eksistere en holdning der buddhismen tas for gitt som den eneste aktuelle religion for tibetanere. Et eksempel er en annen relativt nyankommet ung tibetaner i Sveits. Han var født og oppvokst i India, og fortalte hvor sjokkert han hadde blitt da han nylig ble fortalt at det finnes moskeer i Lhasa.

nettopp fordi det er flere tibetanere der nå enn da. Selv om det nok er like viktig for den eldre generasjonen og klosteret totalt sett er mye i bruk, synes denne vinklingen noe naiv, for uansett om vi definerer unge tibetaneres religiøsitet som redusert eller kun endret, så er det snakk om en påviselig nedgang i bruk av klosteret i Rikon. Likevel vil det nok være riktig å si at betydningen av et kloster for det tibetanske fellesskapet som en helhet fremdeles er sterk, spesielt når vi tar i betraktning de unges poengtering av behovet for et kloster i vanskelige situasjoner (som død). Om den samme utviklingen fortsetter i de kommende generasjoner kan man imidlertid diskutere nytten av institusjonen. Jeg skal prøve å tenke litt fremover i tid.

I forbindelse med 25-årsmarkeringen av klosteret ble det gitt ut et blad (Rathgeb (red.) 1993) med blant annet intervjuer av mennesker med ulik tilknytning til klosteret. Angående unge tibetaneres interesse for klosteret, uttaler den tredje abbeden, Geshe Gendün Sangpo følgende:

”Heute ist es so, dass das Interesse bei den Westlern ständig zunimmt, während es bei den Tibetern abnimmt.” Mit einer Ausnahme: ”Wenn es heisst, es gibt eine [tantrische] Initiation, dann kommen sie alle, die Alten und die Jungen” (Rathgeb 1993b: 57).

Denne utviklingen har fortsatt, muligens med det unntak at oppmøtet ved initiasjoner også har blitt mindre blant unge tibetanerne. Samtidig har klosteret i Rikon i større grad åpnet seg mot sveitsere, som enten ønsker undervisning fra munkene, eller kun et rolig sted å meditere en halvtime i uken. Årsakene til at klosteret åpner for dette er flere, blant annet at tibetanernes behov har endret seg og at utgiftene ved klosteret er økt. Dermed vil det være gunstig med arrangementer for en sveitsisk befolkning, da disse er villige til å betale for undervisningen¹³⁶, mens tibetanerne heller ønsker å gi direkte til munkene. Philip Hepp opplyste også at grunnen til at de tar betaling fra vestlige skyldes at de kun ønsker de som er meget interesserte (og dermed villige til å betale), slik at munkene slipper en forstyrrende strøm av tilfeldige mennesker¹³⁷.

I en nylig gjennomført intern undersøkelse¹³⁸ forsøkte ledelsen ved instituttet å komme til bunns i hvordan bruk og behov har endret seg i den tibetanske befolkningen, og da luftet de

¹³⁶ Betaling for religiøs undervisning er i prinsippet frivillig da det i tibetansk kultur ikke er tillatt å ta betalt for dette.

¹³⁷ Instituttets tidligere leder, Peter Grieder, hevder at instituttet generelt fungerer som et sekretariat for klosteret, og beskytter munkene mot besøk, telefoner og brev fra vestlige interesserte (1993: 61).

¹³⁸ Resultatene fra denne undersøkelsen skal ikke offentliggjøres, men jeg ble av Philip Hepp presentert for de viktigste konklusjonene. Det ble brukt spørreskjema og sendt til 800 *hushold*, noe som kan ha påvirket representativiteten, da det synes nærliggende å tro at fars holdninger fikk rang foran barnas, og de unges meninger derfor ikke kom tilstrekkelig fram. Hovedkonklusjonen fra undersøkelsen var i alle fall at klosteret regnes som absolutt nødvendig for den tibetanske befolkningen.

også muligheten for at tibetanerne – for å sikre institusjonens fremtid – skulle begynne å betale en slags skatt til klosteret. Tilbakemeldingen på dette var positiv, selv om tibetanerne mente det burde være frivillig. I tillegg ønsket de å fortsette å betale munkene direkte.

Et annet resultat av undersøkelsen var for øvrig at klosteret i større grad burde henvende seg til de unge, og spesielt fokusere på språkproblematikken. Med andre ord ser vi igjen fokuset på kulturbevaring, men det skal videre nevnes at dette ikke nødvendigvis anses å være til hinder for at også sveitsere kan bruke klosteret. Dette er en holdning som finnes hos mange tibetanere, også blant mine informanter, som ser nytten av at sveitsere deltar i videreføringen av den tibetanske kulturen. Generelt opplevde jeg med andre ord en imøtekommende holdning, og i mindre grad det McLagan beskriver som ambivalens i forhold til buddhismens rekontekstualisering (1997: 83; kapittel 5.2)¹³⁹.

La oss se litt på sveitsernes motivasjon for å oppsøke buddhismen. Strøm forklarer dette generelt som en fremmedgjøring fra den vestlige kultur (1995: 8), og i 1980 skrev Ott-Marti angående Rikon:

Mit wissenschaftlichem Studium des tibetischen Buddhismus hat dies nichts zu tun. Es scheint eher, als suchten diese Jünger nach einer Psychotherapie asiatischer Prägung. Für sie sind Mystik, Meditation, zentralasiatische Weisheit Zufluchtsorte vor dem europäischen Alltag, der alles zu verschlingen droht (1980: 179).

I tillegg nevnte mine sveitsiske informanter at buddhismen er attraktiv på grunn av dens individualistiske fokus – du er selv ansvarlig for din egen utvikling, det er ingen andre som kan frelse deg; dens frihet og fleksibilitet; og at man ikke kjenner negative sider ved religionen. Om vi utvider perspektivet noe, ser vi at flere av de tidligere nevnte måter å forstå religion i moderne samfunn på, også kan være aktuelle her. At *pluralisme* påvirker sveitsernes hverdag er klart, og det er videre riktig å si at religionen er *individualisert* (de vestlige fokuserer på meditasjon, fremfor kollektiv religionsutøvelse). Dermed kan også samfunnet beskrives som et *marked* hvor man kan velge religion selv. Dette oppsummeres av en av de sveitsiske buddhistene jeg pratet med i klosteret, som omtalte seg selv og andre vestlige søkende som ”gurushoppers”, i den betydning av at man trekker litt i flere retninger og plukker det man finner passende for seg selv (se også Korom 2001: 178). Kanskje bør dette

¹³⁹ McLagan beskriver i utgangspunktet en kritisk innstilling til hvordan buddhismen endres i Vesten, mens de to negative unntakene jeg ble presentert for dreide seg om 1) sveitsere må fordype seg i alle deler av buddhismen, og ikke kun velge det som passer, og 2) sveitsere stjeler for mye tid fra munkene. Det skal imidlertid nevnes at han som påpekte punkt 1 var relativt nyankommen fra India og har dermed hatt en mer tradisjonell tibetansk oppvekst enn tibetanerne i Sveits. Dette påvirker hans holdninger til videreføring av kulturen. Punkt 2 ble presentert av en godt voksen tibetansk kvinne, som også har en annen bakgrunn enn de unge som fungerte som mine hovedinformanter. Av disse var samtlige positive til at sveitsere orienterer seg mot buddhismen.

beskrives som nyreligiøsitet fremfor buddhisme¹⁴⁰, da nye synteser kan oppstå, og identiteter forankres på flere steder, men i forhold til min informant hadde han mer eller mindre valgt den tibetanske buddhismen. På spørsmål om hvorfor svarte han at når man har prøvd denne retningen går man ikke tilbake til et lavere nivå:

If somebody really practices Mahayana or tantric Buddhism, they don't change back to Theravada or to Zen . . . people are more attracted by this more detailed form of Buddhism . . . they think they get to higher levels, whatever, they think it's faster for some personal development, that's what I think (mannlig sveitsisk buddhist).

Den eneste av mine unge tibetanske informanter som var kritisk til vestliges adoptering av buddhismen, var kritisk nettopp på grunnlag av hva denne sveitseren hevdet om "shoppingen". Han mente samtidig at alle mennesker bør ha en religion, men om man skal praktisere buddhisme, holder det ikke kun å velge ut det som synes best, eller, som han påpekte, "kun å ha statuer som dekorasjon". Man må lære alt for å finne den "rette veg", ellers kan det gå galt. Som en annen lærd tibetaner sier med tanke på vestlige buddhister: "There is no use giving a child a wild horse if he isn't trained to ride it" (Lhalungpa i Korom 1997: 83). Spesielt gjelder dette tantrisk praksis, som ifølge min informant kan være farlig. Dette var en av bekymringene til den forrige abbeden også, da han påpekte det negative ved disse initiasjonenes popularitet:

[S]ie überlegen sich überhaupt nicht, was es bedeutet, wenn man tantrische Verpflichtungen eingeht und sie dann nicht erfüllt. Sie machen sich keinerlei Gedanken darüber, was für Nachteile das bringt (Sangpo i Rathgeb 1993b: 57).

Abbeden snakker imidlertid her om tibetanere, og det må nevnes at vestlige mennesker som oppsøker klosteret i Rikon, i motsetning til hva min informant hevdet, ofte i større grad enn tibetanere ønsker å komme til bunns i den buddhistiske lære. Om de kun velger enkelte deler av religionen som passende for seg selv, har ikke dette kun å gjøre med latskap eller forfengelighet. Svaret er også å finne i deres kritiske tilnærming til religionen, som en sveitsisk buddhist forklarte med at Buddha skal ha sagt at man ikke skal tro ubetinget på ham. Dette passer med unge tibetaneres inntrykk av vestlige buddhister, eksemplifisert med en ung mannlig informant:

¹⁴⁰ Dette er selvsagt et spørsmål om definisjon, men også Korom (1997: 73, 74) beskriver et liknende tilfelle og hevder det i Bharatis terminologi må omtales som "hypertrophical eclectism". Selv om enkelte hevder de vestliges praksis ikke kan kalles buddhisme, minner jeg om at tibetanere selv har blitt motarbeidet i å kalle sin religion buddhisme (Lopez 1998: 15-45).

My father maybe makes 5000 times 'Niederversetzungen' and he just makes it . . . A lot of western people they have another background, a more theoretical background, I think, about the Buddhism, the more rational way. For my father it's just his life, it's natural (Sangay).

Nettopp siden denne kritiske tilnærmingen – som de unge tibetanerne identifiserer seg med – er til stede, mener de det er greit at sveitsere bruker klosteret. Generelt synes unge tibetanere å se dette som en positiv videreføring av den tibetanske arven, og som et ledd i deres kamp for Tibet. Om sveitsere kan bruke den tibetanske religionen, er det dessuten bra for sveitserne: *"They also have the same problems as we Tibetans – as a human being I think every good thing should be distributed, good things should be used by every human being"* (Namgyal). Kanskje kan det også ligge noe i det Strøm sier når han sammenligner vestlige *dharma*-studenter med tibetanere: *"This common 'refugeehood' contributes to mutual identification"* (1995: 10).

Likevel fikk jeg som nevnt ikke inntrykk av at de vestliges bruk av buddhismen medfører en revitalisering for unge tibetanere, slik Strøm (1995: 70) hevder. Muligens kan det ha å gjøre med at unge tibetanere i Sveits ikke kan skilles så sterkt ut fra resten av befolkningen, og det virkelige skillet blir dermed hvordan vestlige praktiserer buddhismen på en annen måte enn tibetanerne.

I min beskrivelse av unge tibetanere har jeg vektlagt en hverdagsmedfølelse som går på bekostning av andre sider ved religionen. Denne måten å praktisere buddhisme er ikke tilstrekkelig for mange sveitsere, da de har oppsøkt buddhismen ut fra sterke personlige behov. Dermed holder heller ikke "lekpraksisen": når vestlige praktiserer buddhismen, gjør de det på samme måte som munkene i Tibet. Dette er ekte og eksotisk, og et viktig aspekt ved praksisen blir derfor meditasjon.

På spørsmål om dette, der jeg var interessert i hennes meditasjonsfokus, fortalte en sveitsisk buddhist om en viktig side ved tantrisk meditasjon: visualisering. Dette dreier seg om å produsere høyere former av guddommers emanasjoner mentalt, og så identifisere seg med dem, med det resultat at man transformerer sin egen personlighet til et høyere eksistensnivå. Disse guddommelige formene er også emanasjoner av den praktiserendes sinn, men må ikke forstås som arbitrære forestillinger, da de er mer virkelige enn hans/hennes illusoriske personlighet (Snellgrove 1987: 131). Dette er forklaringen man finner i buddhismens tekster.

Min informant beskrev sin visualisering som en måte å overta guddommens egenskaper på, slik at om hun mediterer på Chenrezig, fokuserer hun i meditasjonen egentlig

på medfølelse, ikke på en visualisering av Chenrezig, med den effekt at hun overtar denne egenskapen. Dette er i tråd med Snellgroves beskrivelse av tantrisk meditasjon nevnt ovenfor, men kan også forstås på en annen måte. Det at min informant gikk bort fra guddommen og satte dens egenskap i sentrum, kan nemlig sees i lys av en tendens til psykologisering av buddhismen, en tendens som har vært tilstede i vestlig forståelse av religionen siden Blavatskys tid¹⁴¹. Dette så vi delvis overfor i Ott-Martis beskrivelse av sveitseres motivasjon til å drive med buddhisme, og en forklaring til tendensens opprinnelse kan være å gjøre buddhismen mer tilgjengelig for det vestlige publikum – selv om det må understrekes at mange av disse forsøkene strider mot religionens tekstgrunnlag. Uansett er det belysende for vestlige buddhisters praksis, og sier noe om forskjellen til tibetanernes religion i Sveits, da lektibetanere vanligvis ikke praktiserer meditasjon.

På spørsmål om hvem som deltar på meditasjonskurs, svarte nemlig en av Rikonmunkene at det nesten utelukkende er vestlige¹⁴², og en forklaring på denne forskjellen kan være det grunnleggende skillet mellom den tibetanske og den vestlige verden, som ofte blir vektlagt når tibetanere beskriver eksilet: tid. Vi ser her at det som ble vektlagt som forklaring på hvorfor tibetanere ikke bruker klosteret mer enn de gjør, faktisk er en del av forklaringen på hvorfor vestlige viser interesse. Travelheten som gjør at tibetanerne ikke praktiserer mer enn de gjør, er samtidig også forklaringen på vestliges behov for praktisering:

Viele Leute in der westlichen Kultur suchen sich nach solchen Sachen weil sie sind gestresst (Drolma).

For tibetanerne derimot, er det annerledes:

Wir Tibeter, wir sind auch sehr ein ruhiges Volk. Vielleicht haben wir das schon, und benötigen keine Meditation? (Losang).

Dette er nok en forenklet måte å se det på, men det kan kanskje ligge noe i forskjellen mellom Tibet og Sveits: sveitsere praktiserer meditasjon (individuell religion), mens tibetanerne deltar på store buddhistiske feiringer (kollektiv religion). En annen tolkning kan være at mens tibetanere har hele den tibetanske kulturen å støtte seg på (foreldre, språk, tradisjoner), har de vestlige kun buddhismen, og fordyper seg nødvendigvis mer i den i stedet for andre deler av

¹⁴¹ Pedersen beskriver psykologiseringen av buddhismen i Vesten som en kompleks prosess, som forenklet kan sees som tre overlappende faser. Den første begynner med Madame Blavatsky og teosofiens behandling av buddhismen; den andre begynner med Carl Gustav Jungs beskrivelse av østlig religion i vestlige, psykologiske termer (buddhisme som psykoterapi); mens den tredje begynner med den tibetanske diaspora i 1959 og ankomsten av tibetanske misjonærer i vesten (2001: 159-161). Den kanskje mest kjente representant for den tredje fasen er Chögyam Trungpa. Se Lopez 1998: 76-78 for en behandling av Trungpas ”psykologiserte” oversettelse av ”den tibetanske dødeboken”.

¹⁴² Samme tendens fant Strøm i sin studie av tibetanere i India (1995: 169).

kulturen. Dette var i alle fall en av mine informaners synspunkt. Det grunnleggende skillet synes dermed å være, som en annen av mine informanter oppsummerte: tibetanere ønsker *velsignelse* fra munkene, vestlige ønsker *utdannelse*.

Dette må likevel ikke forstås som om det ene er mer viktig enn det andre, men kan forklares ut fra et av mahayana-buddhismens viktigste begreper: *upayakaushalya* (’dyktighet i midler’). Dette dreier seg om at den buddhistiske lære ikke har samme gyldighet for alle vesener, men må tilpasses deres åndelige nivå. Når vi tar i betraktning språkets sentrale betydning innen buddhismen blir dette tydelig, særlig når det gjelder mantraer og bønner og de vanskelighetene slike medfører for vestlige buddhister¹⁴³.

Men om det er slik at kun vestlige interesserer seg for meditasjon, og unge tibetanere i mindre grad bruker klosteret, hvordan vil dermed fremtiden se ut? Hypotetisk – i følge en av mine informanter – kan en si at den tibetanske kulturen gradvis vil forsvinne mer og mer for hver nye generasjon, og en kan spørre seg om den i det lange løp kun vil finnes innenfor klosterets vegger. Dette er det vanskelig å si noe om, men siden flere unge tibetanere hevdet at religionen er viktig i meningstruende situasjoner, samt at den kommer til å bli viktigere for dem når de blir eldre, vil en slik konklusjon være forhastet. Hvorvidt klosteret vil endre seg mer i retning et buddhistsenter virker også usannsynlig, da dette strider mot institusjonens målsetting. Om behovet blant tibetanere skulle forsvinne helt, vil det være mer sannsynlig at munkefellesskapet reiser tilbake til India, eller flytter til ulike *dharma*-sentre i Vesten. Utskiftningen av den andre abbeden synes tydelig å sette standarden for klosterets begrensende ressurser overfor vestlige, og det at presidenten i TGSL og Dalai Lamas representant også er med i stiftelsesrådet til klosteret sier noe om nærheten til det tibetanske samfunnet.

5.8.2 Instituttets betydning i forhold til klosteret

Hypotesen om vestliges overtaking av klosteret henger sammen med en annen hypotese om institusjonens fremtid. Om det er slik at klosteret brukes mindre, vil dette medføre en endring i retning av at instituttdelen blir viktigere? Enkelte av mine informanter hevdet dette:

It [the institute] has become more important, because the other part has become less important (Norbu).

¹⁴³ Dette hindrer likevel ikke at sveitsere som ikke snakker tibetansk legger sin lit i mantraer. Under mitt opphold i klosteret observerte jeg ved flere anledninger sveitsiske buddhister som gikk mange *kora*-runder mens de kontinuerlig og gjentakende resiterte tibetanske mantra.

In the beginning it was the first [monastery], but I think it will go more and more in the direction of the second [institute]. As you already realised, especially older people go there now, and I think it will be more and more like this, and maybe in far future really – and this is really pessimistic – but maybe really, that this monastery you can go and ‘aha, this is Tibetan language’ and ‘aha, it sounds like this’, and maybe one day my grandchildren will go to this monastery and say ‘aha, this is how Tibetan sounds’. I don’t know, but I think it will go more in this direction (Sangay).

Dette synes å være overdrevet pessimistisk, men sier noe om hvordan tibetanere selv tenker om sin fremtid. En annen ung mann delte dette synet angående instituttets betydning, men forklarte det ut fra andre årsaker. Han mente for det første at denne delen er viktigere for unge mennesker som ønsker å lære om buddhismen, men fra en kritisk tilnærming. I tillegg mente han generelt at det var viktigere for dem som ikke kan så mye om buddhismen.

For å forstå de unges synspunkter må en også ta i betraktning hva som vektlegges mest av klosteret og instituttets to hovedoppgaver: religiøs støtte eller kulturbevaring. Flere av de unge mener nemlig det siste¹⁴⁴. Til dette er instituttet viktig, men det må nevnes at selv om utgivelser og foredrag bidrar til å bevare kulturen, er det ikke snakk om en levende kultur. Til dette skulle en tro klosteret var viktigere, da de unge ser på kultur som noe levende og prosessuelt, fremfor noe statisk og ubevegelig. Dette gjenspeiles i deres forhold til biblioteket, da ingen av de unge jeg snakket med hadde tatt det i bruk i sin søken etter tibetanske røtter.

Med ”Science meets dharma” er uansett instituttets fokus også flyttet over på munkene, og det er de som står igjen som de sentrale aktørene, både i videreføringen av den tibetanske kulturen, og som religiøse veiledere.

Hypotesen om instituttets overtakelse synes dermed lite trolig, klosteret er i det minste viktigere for å bevare den levende kulturen. Dermed er Strøms tese også gyldig i Sveits da han med utgangspunkt i India skriver: ”The monastic institutions are perceived as the major guardians of Tibetan culture, and it thus becomes a significant task to ensure their continuity” (1995: 48). Likevel hevder Brauen og Kantowsky i sin studie fra 1982 at klosteret i seg selv ikke er noen garanti for en slik kontinuitet; det er viktig med et levende tibetansk fellesskap (1982b: 212, 213). Dette er fremdeles riktig, men jeg har hevdet (kapittel 4.4.13) at fellesskapet nettopp er en av klosterets viktigste konsekvenser, og at klosteret og fellesskapet støtter opp om hverandre. Blant de unge ivaretas derimot et tibetansk fellesskap hovedsakelig gjennom ungdomsforeningen (VTJE).

¹⁴⁴ Her ser vi nok en forskjell fra *dharma*-sentre, da fokus der blant lekbefolkningen primært synes å ligge på det religiøse. En av Furus informanter påpekte: ”[D]et interessante er jo ikke å bevare tibetansk kultur . . . Det burde være helt sekundært. Hvis man er opptatt av buddhisme så er det det som er primært” (2002: 48).

DEL VI: AVSLUTNING: KLOSTERET I RIKONS BETYDNING FOR TIBETANERE I SVEITS

6.1 Oppsummering

Denne studien har sprunget i tid, fra buddhismens første innføring i Tibet til den kinesiske invasjonen og til den tibetanske diaspora som forsøker å ivareta sin religiøse kultur. Blant annet på grunn av den tibetanske buddhismens fokus på legitime overføringslinjer har kontinuitet vært vektlagt, og i eksil har også religiøse behov spilt en sterk rolle. Jeg har tatt utgangspunkt i det åndelige sentrumet hos en eksilgruppering, og studert hvordan dette har fungert igjennom de snart førti årene som har gått siden bygningen sto ferdig. Dette har inkludert en fremstilling av klosterets bakgrunn, bygging og bruk, og de ulike endringene dette har medført, både sammenliknet med det sterkt buddhistiske tradisjonelle Tibet, og i løpet av eksilet. På tvers av endringene har jeg forsøkt å si noe om klosterets betydning for tibetanerne i Sveits, først i lys av *teodicé* relatert til eksilsituasjonen, og utviklingen av en ikke-sekterisk buddhisme som en etnisk markør for tibetanerne. Her synes klosteret å være av stor betydning. Vi så at Berger hevder *det hellige* kan ses som en kontrast til *kaos* (kapittel 4.4.3), og det er dermed svært treffende hvordan Corlin beskriver *lamaene* i Rikons bidrag som en overgang ”from chaos to order” (1991: 13). Da de unge ikke synes å ha like stor interesse for religion som deres foreldre, samtidig som de ønsker å videreføre den tibetanske kulturen, har jeg deretter forsøkt å forstå deres ståsted ut i fra en endring i buddhismens fokus. De unges engasjement er relatert til klosteret da dets hovedoppgave nå må sies å være videreføring av den tibetanske kulturen, noe som også er en viktig agenda hos den tibetanske ungdomsforeningen (VTJE). En skulle derfor tro at klosteret var av stor betydning for foreningens medlemmer, og en forståelse av endringen i buddhismen er dermed viktig for å overvinne paradokset om at politisk aktive tibetanere kjemper for noe de ikke interesserer seg for (kapittel 5.1). Jeg har søkt forståelse av de unges forhold til buddhismen som en konsekvens av at klosteret befinner seg i det sekulære sveitsiske samfunnet, da de ulike forståelsene av sekularisering best kan forklares som *endring*, ikke bortfall. Retningen religionen har tatt har jeg igjen forsøkt å forklare i lys av Vestens forestillinger om Tibet, da disse synes videreført gjennom Dalai Lama til mine informanter. Dalai Lama må her forstås som et talerør for et bredere budskap, da han representerer Dharamsalas kamp for Tibet. Lopez skriver:

Having learned that they have something called a ”culture”, the leaders of the Tibetans in exile have selected one of the many elements that together are considered to

constitute the changing composition of culture, namely, religion, and have universalized it into an eternal essence, compassion (1998: 199).

Dalai Lama synes å være nødt til å spille på mytene som allerede eksisterer, og da mine informanter er opptatt av ham som deres politiske leder, aksepterer de også hans presentasjon av tibetansk kultur. I kapittel 5.7 viste jeg hvordan Dalai Lama omtaler medfølelse i hverdagen som av grunnleggende viktighet for verdens utvikling, noe som svarer til mine unge informanters definisjon av tibetansk kultur.

Selv om jeg har forklart *nying je* som et fenomen påvirket delvis av sekularisering og delvis som et indirekte resultat av romantiske forestillinger om Tibet, må det også forstås som faktisk atferd i de unge tibetanernes hverdag. Denne atferden kan imidlertid kanskje også forklares som et diasporafenomen, for selv om medfølelse er en viktig del av den tibetanske buddhismen, har *nying je* blitt særlig viktig i eksil. Dette bekreftes i Yehs studier av tibetanere i USA, da hun hevder at for enkelte regnes *nying je* som selve kjernen i tibetansk identitet (2002: 236). Hun skriver, helt i tråd med mine unge informanters vurderinger, at:

It was also being described as being at the core of being a *nang ba*, much more so than more overt, public actions such as visiting monasteries or participating in large religious ceremonies (2002: 236).

Dette ligner mye på Dalai Lamas posisjon, men om vi ser nærmere på Yehs sitat kan det kanskje forklares annerledes. Yeh kontrasterer nemlig *nying je* med *offentlige* handlinger, og om *nying je* må forstås som private handlinger kan det muligens være riktig å snakke om en *individualisering* av religionen. Dette så vi kan være en side ved religion i moderne samfunn, men kan også ofte forstås som en konsekvens av diaspora.

Undersøkelser fra andre religioner viser dette. Et meget godt eksempel er Werne Schiffauers studie av tyrkiske muslimer i Tyskland, hvor han viser hvordan den nye konteksten endrer synet på religion og ritual fra å være en sosial plikt overfor det gamle samfunnet, til en måte å distansere seg fra det nye samfunnet: "[P]rayer is no longer merely an obligation which have to be 'paid off' but, instead, primarily an exercise in the 'islamization of one's self'" (Schiffauer 1988: 155). Om en slik individualisering innebærer større vektlegging av tro, kan man finne paralleller i undersøkelser av hinduismen. I klassisk hinduisme er det et grunnleggende fokus på utførelse av religiøse plikter, men det er "en tendens at nettopp denne grunnleggende faktoren i hinduismen svekkes i diaspora. Diasporasituasjonen fremmer hinduismen som en religion med et koherent trossystem og en trosdeklarasjon" (Jacobsen 1997: 446). En årsak til dette kan være (det protestantiske)

religionsbegrepet man vil kunne møte i det nye landet, hvor en religiøs aktør defineres ut fra sin tro, og som innvandrere dermed vil bli konfrontert med når de blir bedt om å forklare sin religion (altså hva de *tror* på).

I Sveits synes ikke sistnevnte å være tilfelle, da mine informanter la vekt på handling fremfor tro. *Nying je* kan likevel tolkes som et diasporafenomen, men jeg har ikke fått bekreftet dette blant den eldre generasjonen tibetanere i Sveits. De yngre hevdet imidlertid at *nying je* var en sentral del av deres tibetanske oppdragelse, muligens på bekostning av andre deler av religionen som ikke har latt seg videreføre i eksil.

6.2 Konklusjon?

Nying je blir tydelig brukt for å beskrive forskjeller fra ikke-tibetanere. Det både definerer tibetanerne som tibetanere, samt at de utfører *nying je* nettopp fordi de er tibetanere. Konklusjonen fra Tibet (angående *nang-pa*) og den første generasjonen flyktninger i Sveits gjelder altså fremdeles: buddhismen spiller en rolle for unge tibetaneres tibetanske (etniske) identitet. Dette likner Hans Mols teori om religion som *sakralisering av identitet* (1976: 1-15), og kan fremdeles oppsummeres i en narrativ religionsteori: tibetanere bruker buddhismen til å fortelle om seg selv ut fra et bilde de konstruerer om seg selv som et ”religiøst” folk. Forskjellen til de eldre er at det nå ikke gjelder buddhismen i seg selv, men en effekt av den: godhet overfor andre i hverdagen. På samme måte spiller romantiske forestillinger en rolle – ikke i seg selv, men som en effekt av dem – da Dalai Lama samler den tibetanske kulturen i *nying je*. Forskjellen i påvirkning av slike forestillinger er imidlertid at unge ikke romantisierer Tibet, som de eldre (kapittel 4.2); kun tibetanere. Alle positive egenskaper kobles opp mot ”det tibetanske” og beskrives som *nying je*, en egenskap sveitsere mangler. Anand synes med andre ord treffende idet hun hevder at Vestens romantiske forestillinger er tatt opp i tibetanernes selvforståelse: ”Image has translated into identity” (2002: 30; kapittel 3.2.2).

Ovenfor så vi at Yeh beskriver *nying je* som viktigere enn å oppsøke klostre og delta på offentlige religiøse seremonier, og man må derfor spørre seg: hvor viktig er klosteret i Rikon? Et slikt spørsmål har ikke et kvantitativt svar, så jeg har forsøkt å belyse det ved å se på de unges religiøsitet. De mener klosteret er blitt mindre viktig i hverdagen – som en sier: ”*Ich denke ich praktiziere genug im alltäglichen Leben*” (Losang) – selv om nærheten til ”det tibetanske” også synes å styrkes for dem når de en sjelden gang oppsøker klosteret. Derfor vil de fortsette å ha det tilgjengelig, også i kampen for å bevare den tibetanske kulturen. Den mener de er viktigere enn klosterets religiøse betydning, selv om de innser dennes verdi for eldre, mer tradisjonelle tibetanerne, og for det tibetanske samfunnet generelt. Det må også

nevnes at det i løpet av den korte tiden jeg var i Rikon, stadig vekk kom tibetanere til klosteret for å få gjennomført ritualer eller for å snakke med abbeden. I tillegg synes det å være tydelig gjennom tibetanske (både religiøse og sekulære) fester at klosteret utvilsomt er et viktig samlingssted. Dette finner hold i Connertons teori, da han hevder ritualer er viktige i å skape en felles hukommelse, og det synes som Ott-Martis ord fra 1976 fremdeles er gyldige: ”Solche rituellen Handlungen ermöglichen den Tibetern, sich im Assimilationsprozess nicht zu verlieren, sich selber zu bleiben und ihre Eigenart zu bewahren” (1976: 111). Dette har jeg argumentert for at er viktig for tibetanernes identifisering som eksilgruppe. Klosteret blir grunnleggende i mange tibetaneres narrativ da det er der de møtes for å være som de var i de Tibet, men da de unge er preget av en individualistisk religionsforståelse, har ikke denne arenaen samme funksjon.

I forhold til bruken av klosteret har jeg forsøkt å sette de voksne/eldre tibetanernes praksis opp mot vestliges praksis. Dette kan belyses av følgende dikotomier:

Tibetaner	Vestlig
Kollektivt samfunn (eksil-gruppe)	Individualistisk samfunn
Religiøse fester	Meditasjon
Velsignelse fra <i>lamaer</i>	Utdannelse fra <i>lamaer</i>
Etnisk identitet	Religiøs identitet

At unge tibetanere i sin buddhistiske praksis fokuserer på *nying je*, viser at de er påvirket av det individualistiske samfunnet i Sveits. Dette sårer mange eldre tibetanere, men der de eldre reagerer på at de unge ikke kan noe om sin religiøse tradisjon (kapittel 5.1), hevder de unge at de eldre tror på noe de ikke vet hva er (kapittel 5.3). Det tibetanske fellesskapet er uansett et sterkt levende og aktivt fellesskap, og det synes ikke å svekkes selv om de unge ikke er like opptatt av alle kulturelle aspekter. Derimot synes det å endres. De unge er fremmedgjort fra store deler av den kollektive religionsutøvelsen, men deres samhold er likevel sterkt; til tross for at deres fellesskap er mer åpent – som henger sammen med at de er bedre integrert – er det ikke mindre tett. De samles ofte, rent sosialt eller gjennom politikken, og i tråd med Barth som hevder at etnisk identitet må forstås som et sosialt, ikke kulturelt produkt, har jeg argumentert for at deres gruppeidentitet kommer til å vedvare selv om de ikke fokuserer eksplisitt på kulturen. Til en viss grad gjelder dette også blant de eldre, selv om de i større grad spiller på kulturelle (buddhistiske) symboler i sin selvforståelse.

Til sist er det berettiget å stille spørsmålet om de unge tibetanere i Sveits lenger kan omtales som en diasporagruppe. Mine informanter var stort sett 2. generasjons flyktninger, men har gått bort fra flere av Safrans definisjonskriterier (punkt 2, 4 og 6, se kapittel 3.2). Det

kan også hevdes at Vertovecs teori om diaspora som *kulturell reproduksjon* ikke gjelder, samt delvis hans teori om diaspora som *bevissthetstype*. Vi så imidlertid at Clifford allerede har påpekt at ingen samfunn har alle kriteriene oppfylt (1994: 306), men at dette ikke hindrer ham i å bruke begrepet. Ut i fra mine informaners sterke samhold og opplevelse av å bli behandlet som ”ikke-sveitsere”, synes begrepet nyttig også i Sveits.

Vedlegg 1: Intervjuguide for unge tibetanere i Sveits

Bakgrunn, fødested, oppvekst, oppdragelse, kulturell overlevering

Foreldre, flukt, religiøs tilhørighet

Tibetansk miljø i Sveits, tett, stort, treffes ofte, aktiviteter, språk, verdier

Aktiv i Tibet-forening, aktiviteter, målsetting

Nettverk, tibetanere/sveitsere, forskjeller

Beskrivelse av å være tibetaner

Beskrivelse av tibetansk kultur, essens, betydning av religion, tro på karma, hva er en buddhist, definisjon

Tibet før 1959, religion, klostre, identitet, endringer etter 1959

Forestillinger i Vesten, sannhetsverdi, betydning i Sveits, problemer, motekultur, effekt

Religion i eksil, hvorfor kloster, endringer, viktigste hensikt, skoler, sammenlign med India, sammenlign med foreldre

Viktigst i buddhismen, lære, identitet, sosialt

Personlig forhold til buddhismen, for identitet

Sveitsisk eller tibetansk, når tibetansk, hva er hjemland

Hva gjøres for å føle seg tibetansk, styrke identitet

Mulig å være tibetaner uten å være buddhist

Personlig forhold til klosteret, ofte der, når, hvorfor, bibliotek

Personlig praksis, meditasjon, alter, ofringer, helligdager

Bruk av Tibet-effekter, religiøse, politiske

Dalai Lama, betydning for tibetanere og personlig, reise til Tibet om han drar

Kontakt med tibetanere i andre land, bruk av medier fra Dharamsala, nettverk

Betydning av videreføring av kultur, landet Tibets rolle

Tibets fremtid, samfunnet i Sveits fremtid, ekteskap, barn, språk, ideal/realitet

Vestliges bruk av kloster, ulik praksis, videreføring av kultur, betydning

Litteraturliste

- Anand, Dibyesh. 2002. "A Guide to Little Lhasa: The Role of Symbolic Geography of Dharamsala in Constituting Tibetan Diasporic Identity" i: Klieger, P. Christiaan (red.), *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora*, 11-36. Leiden, Boston og Köln: Brill.
- Anderson, Benedict. 1996. *Forestilte fellesskap. Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning*. Oslo: Spartacus Forlag AS.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction" i: Barth, Fredrik (red.), *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, Fredrik. 1994. *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Baumann, Gerd. 1992. "Rituals implicate 'Others': Rereading Durkheim in a Plural Society" i: Coppet, Daniel de (red.), *Understanding Rituals*, 97-116. Routledge.
- Bell, Charles. 1924. *Tibet Past and Present*. Oxford.
- Brauen, Martin. 2004. *Dreamworld Tibet. Western Illusions*. Trumbull: Weatherhill.
- Brauen, Martin og Detlef Kantowsky (red.). 1982. *Junge Tibeter in der Schweiz*. Diesenhofen: Verlag Rüeegger.
- Brauen, Martin og Detlef Kantowsky. 1982a. "Einleitung" i: Brauen, Martin og Detlef Kantowsky (red.), *Junge Tibeter in der Schweiz*, 7-33. Diesenhofen: Verlag Rüeegger.
- Brauen, Martin og Detlef Kantowsky. 1982b. "Schlusswort" i: Brauen, Martin og Detlef Kantowsky (red.), *Junge Tibeter in der Schweiz*, 211- 214. Diesenhofen: Verlag Rüeegger.
- Berger, Peter. 1997. *Religion, samfund og virkelighed*. Oslo: Vidarforlaget.
- Brekke, Torkel. 2004. *Kains Barn. Religion og vold fra Det gamle testamente til 11. september*. Oslo: Humanist forlag.
- Bishop, Peter. 1989. *The Myth og Shangri-la: Tibet, Travel Writing, and the Western Creation of a Sacred Landscape*. Berkeley: University of California Press.
- Chidester, David. 2000. "Colonialism" i: Braun, Willi og Russell T. McCutcheon (red.), *Guide to the study of religion*, 423-437. London & New York: Cassell.
- Childs, Geoff. 2005. "Methods, Meanings, and Representations in the Study of Past Tibetan Societies" i: *Journal of the International Association of Tibetan Studies* (1), 1-11.
- Clifford, James. 1994. "Diasporas" i: *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No 3, 302-338.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corlin, Claes. 1991. "Chaos, Order and World View: Tibetan Refugees in Switzerland" i: *Disasters*, 15, 2, 108-116.

Corlin, Claes. 1984. "Världsåskådning, identitet och förändring – de tibetanska flyktingarna i Schweiz" i: *Nord Nytt* 20, 47-57.

Corlin, Claes. 1977. "The Lama and the Jumbo-Jet. Report on a Tibetan Meditation-group in Switzerland" i: *Ethnos* 42, 3-4, 149-155.

Dalai Lama. 1999. *Ethics for the New Millennium*. New York: Riverhead Books.

Diehl, Keila. 1997. "When Tibetan Refugees Rock, Paradigms Roll: Echoes from Dharamsala's Musical Soundscape" i: Korom, Frank J. (red.), *Construction Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*, 122-159. Quebec: World Heritage Press.

Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.). 2001. *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*. Boston: Wisdom Publications.

Dodin, Thierry og Heinz Räther. 2001a. "Imagining Tibet: Between Shangri-la and Feudal Oppression" i: Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, 391-416. Boston: Wisdom Publications.

Dreyfus, Georges. 2005. "Are we Prisoners of Shangri-la? Orientalism, Nationalism and the Study of Tibet" i: *Journal of the International Association of Tibetan Studies* (1), 1-21.

Durkheim, Emile. 1979. "The Elementary Forms of the Religious Life" i: Lessa, William A. og Evon Z. Vogt (red.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 27-35. New York: Harper Collins Publishers.

Eck, Diana, L. 2000. "Negotiating Hindu Identity in America" i: Coward, Harold et al (red.), *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 219-237. Albany: State University of New York Press.

Flood, Gavin. 1999. *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*. London & New York: Cassell.

Furu, Helen Karin. 2002. *Religiøs praksis i Karma Tashi Ling buddhistsamfunn*. Hovedfagsoppgave i religionshistorie, Institutt for kulturstudier, Universitet i Oslo.

Gellner, David N. 1990. "Introduction: What is the Anthropology of Buddhism About?" i: *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21 (2), 95-112.

Germano, David. 1998. "Re-membering the Dismembered Body of Tibet: Contemporary Tibetan Visionary Movements in the People's Republic of China" i: Goldstein, Melvyn C. og Matthew T. Kapstein (red.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*, 53-94. California: University of California Press.

Germano, David. 1997. "Dying, Death, and Other Opportunities" i: Lopez Jr., Donald S. (red.), *Religions of Tibet in Practice*, 458-493. New Jersey: Princeton University Press.

Goldstein, Melvyn C. 1998. "The Revival of Monastic Life in Drepung Monastery" i: Goldstein, Melvyn C. og Matthew T. Kapstein (red.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*, 15-52. California: University of California Press.

- Goldstein, Melvyn C. 1998a. "Introduction" i: Goldstein, Melvyn C. og Matthew T. Kapstein (red.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*, 1-14. California: University of California Press.
- Goldstein, Melvyn C. 1997. *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Goldstein, Melvyn C. 1990. "Religious Conflict in the Traditional Tibetan State" i: Epstein, Lawrence og Richard F. Sherburne (red.), *Reflections on Tibetan Culture*, 231-247. Lewiston, Queenston og Lampeter: The Edwin Mellen Press.
- Goldstein-Kyaga, Katrin. 1987. "De tibetanska flyktingarna" i: *Invandrare & Minoriteter* 6, 20-24.
- Gombrich, Richard. 1988. *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London og New York: Routledge.
- Grent, Nellie. 2002. "Polyandri in Dharamsala: Plural-Husband Marriage in a Tibetan Refugee Community in Northwest India" i: Klieger, P. Christiaan (red.), *Tibet, Self and the Tibetan Diaspora*, 105-138. Leiden, Boston og Köln: Brill.
- Grieder, Peter. 1993. "25 Jahre Klösterliches Tibet-Institut" i: Rathgeb, Ursula K. (red.), *Vom Dach der Welt. Tibeter in der Schweiz*, 58-61. Zürich: Albers + Fuchs.
- Grunfeld, Tom A. 1996. *The Making of Modern Tibet*. New York: M. E. Sharpe.
- Gyaltsen, Gyaltag. 1993. "Das Office of Tibet in der Schweiz" i: Rathgeb, Ursula K. (red.), *Vom Dach der Welt. Tibeter in der Schweiz*, 40-42. Zürich: Albers + Fuchs.
- Gyaltag, Gyaltzen. 1990. *Die tibetische Familie im Wandel und Spannungsfeld zweier Kulturen*. Rikon/Zürich: Tibet-Institut.
- Gyaltag, Gyaltzen. 1988. "Die Bedeutung des Klösterlichen Tibet-Instituts für uns Exil-Tibeter" i: Lindegger, Peter (red.), *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon*, 95-98. Rikon/Zürich: Tibet-Institut.
- Gyaltag, Gyaltzen og Kelsang Gyaltzen. 1982. "Tibeter Jugend im Spannungsfeld zweier Welten" i: Brauen, Martin og Detlef Kantowsky (red.), *Junge Tibeter in der Schweiz*, 193-210. Diesenhofen: Verlag Rüegger.
- Harvey, Peter. 1990. *An Introduction to Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havnevik, Hanna. 1989. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Oslo: Norwegian University Press.
- Herberer, Thomas. 2001. "Old Tibet a Hell on Earth? The Myth of Tibet and Tibetans in Chinese Art and Propaganda" i: Dodin, Thierry & Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*, 111-150. Boston: Wisdom Publications.

Hinnels, John R. 2000. "Introduction: South Asian Religion in migration" i: Coward, Harold et al (red.), *The South Asian Religious Diaspora in Britain, Canada and the United States*, 1-12. Albany: State University of New York Press.

Huber, Toni. 2002. "Ritual Revival and Innovation at Bird Cemetery Mountain" i: Huber, Toni (red.), *Amdo Tibetans in Transition. Society and Culture in the Post-Mao Era*, 113-145. Brill Academic Publishers Inc.

Huber, Toni. 2001. "Shangri-la in Exile: Representations of Tibetan Identity and Transnational Culture" i: Dodin, Thierry & Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*, 357-372. Boston: Wisdom Publications.

Huber, Toni. 1997. "Green Tibetans: A brief Social History" i: Korom, Frank J. (red.), *Tibetan Culture in the Diaspora*, 103-119. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Huber, Toni. 1994. "Why can't women climb Pure Crystal Mountain? Remarks on gender, ritual and space at Tsa-ri" i: Per Kværne (red.), *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*. Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture.

Jacobsen, Knut A. 1997. "Hinduismen i diaspora: Religiøs endring og norsk kontekst" i: *Kirke & Kultur* 102 (4/5), 441-452. Gyldendal Norsk Forlag.

Jäschke, H. A. 1975. *A Tibetan-English Dictionary*. Dehli: Motilal Banarsidass.

Kapstein, Matthew T. 2000. *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. New York: Oxford University Press.

Kapstein, Matthew T. 1998. "A Pilgrimage of Rebirth Reborn: The 1992 Celebration of the Drigung Powa Chenmo" i: Goldstein, Melvyn C. og Matthew T. Kapstein (red.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*, 95-119. California: University of California Press.

Kapstein, Matthew T. 1998a. "Concluding Reflections" i: Goldstein, Melvyn C. og Matthew T. Kapstein (red.), *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*, 139-149. California: University of California Press.

Kapstein, Matthew. 1997. "The Royal Way of Supreme Compassion" i: Lopez Jr., Donald S. (red.), *Religions of Tibet in Practice*, 69-76. New Jersey: Princeton University Press.

Kaschewsky, Rudolf. 2001. "The Image of Tibet in the West before the Nineteenth Century" i: Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, 3-20. Boston: Wisdom Publications.

Kolås, Åshild. 2005. *Ethnic Tourism in Shangrila. Representations of Place and Tibetan Identity*. Dr. Polit Degree. Oslo: Unipub.

- Korom, Frank J. 2001. "The Role of Tibet in the New Age Movement" i: Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, 167-182. Boston: Wisdom Publications.
- Korom, Frank J. 1997. "Old Age Tibet in New Age America" i: Korom, Frank J. (red.), *Construction Tibetan Culture. Contemporary Perspectives*, 73-97. Quebec: World Heritage Press.
- Korom, Frank J. 1997a. "Introduction: Place, Space and Identity: The Cultural Economic and Aesthetic Politics of Tibetan Diaspora" i: Korom, Frank J. (red.), *Tibetan Culture in the Diaspora*, 1-12. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Krogseth, Otto. 2001. "Innledning" i: Henriksen, Jan-Olav og Otto Krogseth (red.), *Pluralisme og identitet. Kulturalytiske perspektiver på nordiske nasjonalkirker i møte med religiøs og moralsk pluralisme*, 15-24. Oslo: Gyldendal.
- Kuhn, Jacques. 1996. *Warum ein tibetisches Kloster in Rikon?* Rikon/Zürich: Tibet Institut.
- Kværne, Per. 2001. "Tibet Images among Researchers on Tibet" i: Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, 47-63. Boston: Wisdom Publications.
- Kværne, Per. 1984. "Tibet: the Rise and Fall of a Monastic Tradition" i: Bechert, Heinz og Richard Gombrich (red.), *The World of Buddhism*, 253-270. London: Thames and Hudson.
- Kværne, Per. 1977. "Continuity and Change in Tibetan Monasticism" i: Chai-Shin Yu (red.), *Korean and Asian Religious Traditions*, 83-98. Toronto.
- Lincoln, Bruce. 1989. *Discourse and the construction of society*. New York: Oxford University Press.
- Lindegger, Peter. 2000. *40 Jahre Tibeter in der Schweiz*. Rikon/Zürich: Tibet Institut.
- Lindegger, Peter (red.), 1988. *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon*. Rikon/Zürich: Tibet Institut.
- Lopez Jr., Donald S. 1998. *Prisoners of Shangri-la. Tibetan Buddhism and the west*. Chicago & London: University Press of Chicago.
- Lopez Jr., Donald S. 1995. "Foreigner at the Lama's Feet" i: Lopez Jr., Donald S. (red.), *Curators of the Buddha. The Study of Buddhism Under Colonialism*, 251-295. Chicago og London: The University of Chicago Press.
- Magnusson, Jan. 2002. "A Myth of Tibet: Reverse Orientalism and Soft Power" i: Klieger, P. Christiaan (red.), *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora*, 195-212. Leiden, Boston og Köln: Brill.
- McGuire, Meredith B. 2002. *Religion, the Social Context*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning.

- McLagan, Meg. 1997. "Mystical Visions in Manhattan: Deploying Culture in the Year of Tibet" i: Korom, Frank J. (red.), *Tibetan culture in the Diaspora*, 69-89 . Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Methfessel, Thomas. 1997. "Socioeconomic Adaption of Tibetan Refugees in South Asia over 35 Years in Exile" i: Korom, Frank J. (red.), *Tibetan culture in the Diaspora*, 13-24 . Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Miller, Beatrice Diamond. 1993. "Is There Tibetan Culture(s) Without Buddhism?" i: Ramble, Charles og Martin Brauen (red.), *Anthropology of Tibet and the Himalaya*, 222-228. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich.
- Mol, Hans. 1976. *Identity and the Sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nielsen, Finn Sivert. 1996. *Nærmere kommer du ikke...Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Norbu, Dawa. 1992. "'Otherness' and the Modern Tibetan Identity" i: *Himal*, May/June, 10-11.
- Norbu, Jamyang. 2001. "Behind the Lost Horizon: Demystifying Tibet" i: Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, 373-378. Boston: Wisdom Publications.
- Ortner, Sherry. 1979. "On Key Symbols" i: Lessa, William A. og Evon Z. Vogt (red.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 93-98. New York: Harper Collins Publishers.
- Ott-Marti, Anna Elisabeth. 1980. *Probleme der Integration von Tibetern in der Schweiz*. Rikon/Zürich: Tibet Institut.
- Ott-Marti, Anna Elisabeth. 1976. "Problems of Tibetan Integration in Switzerland" i: *Ethnologia Europaea* 9, 1, 43-52.
- Ott-Marti, Anna Elisabeth. 1971. *Tibeter in der Schweiz. Kulturelle Verhaltensweisen im Wandel*. Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Öhlander, Magnus. 1999. "Utgångspunkter" i: Kaijser, Lars & Magnus Öhlander (red.), *Etnologisk Fältarbete*, 9-23. Stockholm: Studentlitteratur.
- Pedersen, Poul. 2001. "Tibet, Theosophy, and the Psychologization of Buddhism" i: Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, 151-166. Boston: Wisdom Publications.
- Ramble, C. 1990. "How Buddhist are Buddhist Communities? The Construction of Tradition in Two Lamaist Villages" i: *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 21 (2), 185-197.

Rathgeb, Ursula K. (red.), 1993. *Vom Dach der Welt. Tibeter in der Schweiz*. Zürich: Albers + Fuchs.

Rathgeb, Ursula K. 1993a. "Die Tibets Saga" i: Rathgeb, Ursula K. (red.), *Vom Dach der Welt. Tibeter in der Schweiz*, 18-26. Zürich: Albers + Fuchs.

Rathgeb, Ursula K. 1993b. "Wenn es heisst, es gibt eine tantrische Initiation, dann kommen sie alle!" i: Rathgeb, Ursula K. (red.), *Vom Dach der Welt. Tibeter in der Schweiz*, 56-57. Zürich: Albers + Fuchs.

Rathgeb, Ursula K. 1988. "Das Rad der Zeit" i: Lindegger, Peter (red.), *20 Jahre Klösterliches Tibet-Institut Rikon*, 102-105. Rikon/Zürich: Tibet Institut.

Said, Edward. 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin.

Samuel, Geoffrey. 1993. *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington og London: Smithsonian institution press.

Schiffauer, Werne. 1988. "Migration and Religiousness" i: Gerholm, Tomas & Lithman, Yngve Georg (red.), *The New Islamic Presence in Western Europe*, 146-158. Mansell Publishing Limited.

Schmucker, Jürgen. 1982. "Vom 'Tibeter' zum 'Tibeter in der Schweiz'. Zur Geschichte der Einpassung in eine fremde Welt" i: Brauen, Martin og Detlef Kantowsky (red.), *Junge Tibeter in der Schweiz*, 35-90. Diesenhofen: Verlag Rüegger.

Schwartz, Ronald D. 1994. *Circle of Protest. Political Ritual in the Tibetan Uprising*. London: Hurst & Company.

Shakya, Tsering. 1993. "Whither the Tsampa Eaters?" i: *Himal*, Sept/Oct, 8-11.

Shaw, Rosalind & Charles Steward. 1994. "Introduction: problematizing syncretism" i: Stewart, Charles & Rosalind Shaw (red.), *Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of Religious Synthesis*, 1-26. London & New York: Routledge.

Snellgrove, David. 1987. *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. Boston: Shambala.

Snellgrove, David & Hugh Richardson. 1968. *A cultural history of Tibet*. Boston: Shambala.

Sperling, Elliott. 2001. "'Orientalism' and Aspects of Violence in the Tibetan Tradition" i: Dodin, Thierry og Heinz Räther (red.), *Imagining Tibet. Perceptions, Projections and Fantasies*, 317-329. Boston: Wisdom Publications.

Spiro, Melford. 1970. *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Viscissitudes*. New York: Harper & Row.

Strøm, Axel Kristian. 2001. *Continuity, Adaption and Innovation. Tibetan Monastic Colleges in India*. Degree of Doctor Rerum Politicarum. Oslo: University of Oslo.

Strøm, Axel Kristian. 1997. "Between Tibet and the West: On Traditionality, Modernity and the Development of Monastic Institutions in the Tibetan Diaspora" i: Korom, Frank J. (red.), *Tibetan Culture in the Diaspora*, 33-50. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Strøm, Axel Kristian. 1995. *The Quest for Grace*. Oslo: Akademika.

Thargyal, Rinzin. 1997. "Is there a process of Secularization among the Tibetans in Exil?" i: Korom, Frank J. (red.), *Tibetan Culture in the Diaspora*, 25-32. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Ugen, Mirjam Lüpold. 1997. *Tibetische Mönche in der Schweiz*. Lizentiatsarbeit, Etnologisk Institut, Univ. Bern.

Van Dyke, Mary. 1997. "Grids and Serpents: A Tibetan Foundation Ritual in Switzerland" i: Korom, Frank J. (red.), *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*, 178-227. Quebec: World Heritage Press.

Vertovec, Steven. 2000. *The Hindu Diaspora. Comparative Patterns*. London: Routledge.

Werbner, Pnina. 1996. "Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims" i: Metcalf, Barbara Daly (red.), *Making Muslim Space in North America and Europe*, 167-185. Berkeley: University of California Press.

Wilson, Bryan. 1982. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford og New York: Oxford University Press.

Yalcin-Heckmann, Lale. 1994. "Are fireworks Islamic? Towards an understanding of Turkish migrants and Islam in Germany" i: Stewart, Charles & Rosalind Shaw (red.) *Syncretism/Anti-Syncretism. The politics of Religious Synthesis*. London & New York: Routledge.

Yeh, Emily. 2002. "Will the Real Tibetan Please Stand Up!: Identity Politics in the Tibetan Diaspora" i: Klieger, P. Christiaan (red.), *Tibet, Self, and the Tibetan Diaspora*, 229-254. Leiden, Boston og Köln: Brill.

www.rabten.at

www.tibet.net

www.tibet-institut.ch

www.tibetanyouth.org

Sammendrag

Denne studien har fokusert på hvordan en tibetansk eksilgruppering søker å ivareta sin religiøse kultur. Jeg har tatt utgangspunkt i gruppens åndelige sentrum, og studert hvordan dette har fungert igjennom de snart førti årene som har gått siden klosteret sto ferdig i Rikon i 1968. Dette har inkludert en fremstilling av klosterets bakgrunn, bygging og bruk, og de ulike endringene dette har medført, både sammenliknet med det sterkt buddhistiske tradisjonelle Tibet, og i løpet av eksilet. På tvers av endringene har jeg forsøkt å si noe om klosterets betydning for tibetanerne i Sveits, først i lys av *teodicé* relatert til eksilsituasjonen, og utviklingen av en ikke-sekterisk buddhisme som en etnisk markør for tibetanerne. Her synes klosteret å være av stor betydning. Da de unge tibetanerne ikke synes å ha like stor interesse for religion som deres foreldre, samtidig som de ønsker å videreføre den tibetanske kulturen, har jeg deretter forsøkt å forstå deres ståsted ut i fra en endring i buddhismens fokus. De unges engasjement er relatert til klosteret da dets hovedoppgave nå må sies å være videreføring av den tibetanske kulturen, noe som også er en viktig agenda hos den tibetanske ungdomsforeningen (VTJE). En skulle derfor tro at klosteret var av stor betydning for foreningens medlemmer, og en forståelse av endringen i buddhismen er dermed viktig for å overvinne paradokset om at politisk aktive tibetanere kjemper for noe de ikke interesserer seg for. Jeg har søkt forståelse av de unges forhold til buddhismen som en konsekvens av at klosteret befinner seg i det sekulære sveitsiske samfunnet, da de ulike forståelsene av sekularisering best kan forklares som *endring*, ikke bortfall. Retningen religionen har tatt har jeg igjen forsøkt å forklare i lys av Vestens forestillinger om Tibet, da disse synes videreført gjennom Dalai Lama til mine informanter.